

آراء جديدة في علم الاقتصاد المعيارى النهج الغربية والمنتظور الإسلامى

أبحاث

بقلم
البروفيسور الدكتور
فولكر ناينهاوس**

- أما الفصل الثانى : فإنه يشرح التاريخ المنهجى لعلم الاقتصاد والفرق بين علم الاقتصاد الإيجابى والمعارى وسيجرى بحث الافتراض الخاص بعلم الاجتماع ومنهجية المذهب العقلى النقدى ، ومن المناسب ، بالنسبة إلى علم الاقتصاد الإسلامى ، استعراض موجز للمعالجات الأخيرة للمسائل المعيارية والمعنوية فى الفلسفة والعلوم الاجتماعية والغربية .

- أما الفصل الثالث : فإنه يستخلص بعض النتائج من مجمل المواقف الأبستمولوجية والمنهجية الغربية إزاء الاقتصاد الإسلامى وإذا حكمنا على حالة

إن النتيجة التى انتهى إليها هذا البحث هى أن « المذهب العقلى النقدى » يمكن أن يمثل منهجية مشتركة للعلوم الاقتصادية الغربية والإسلامية ، ويعتبر هذا الأساس المشترك شرطاً مسبقاً لأى تبادل ذى معنى للحجج بين الاقتصاديين الغربيين والمسلمين ولقد اشتمل البحث على ثلاثة فصول :

- فأما الفصل الأول : فيلخص التطورات المهمة فى النظرية الغربية للمعرفة (الأبستمولوجيا) ، وسيجرى توضيح الوضع الأبستمولوجى للمعرفة الحقيقية والمعتقدات الدينية .

* بحث مقدم إلى الندوة الدراسية عن « منهجية علم الاقتصاد الإسلامى » - كانو (نيجيريا) من ٢٠-٢٦ إبريل ١٩٨٧ والتى نظمتها جامعة باييرو .
** جامعة باخوم - جمهورية ألمانيا الموحدة

نمطين من المعتقدات بالنسبة إلى مضامينها : وهما المعتقدات اليقينية والمعتقدات الفرضية .

- فالمعتقدات اليقينية : معتقدات عن حقيقة العالم ، وتحدد الإمكانيات البديلة لعمل الإنسان بمعتقداته اليقينية . إن المعتقدات بماهية الوسائل البديلة المتاحة للفاعل وكيف أنها تغير الوضع أو الحالة (حسب « قوانين الطبيعة أو القوانين الاقتصادية » ... الخ) ، معتقدات تسمى توقعات .

- أما المعتقدات الفرضية : فهي معتقدات بما ينبغي أن يكون عليه العالم وعما ينبغي أن يكون عليه سلوك الإنسان . إن بواعث وأهداف فعل الإنسان تقررهما المعتقدات الفرضية . وتعتبر المعتقدات الفرضية في علم الاقتصاد أسس المثل والأهداف والمستويات المتعلقة بتقييم الأحوال البديلة ومناهج العمل .

لقد كانت نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) - كفرع من فروع الفلسفة الغربية - تهتم بصفة رئيسية بمشاكل المعتقدات الاستيفائية . أي المعتقدات بأن شيئاً ما موجود أو غير

علم الاقتصاد الإسلامى من ذلك الموقف لوجدنا أنه فى بعض أجزائه غير مرض . مع إيراد بعض التلميحات بتحسين الوضع .

ويشتمل هذا البحث الذى أعده اقتصادى غربى على بعض التوصيات الجلية والضمنية بصدد إجراء مزيد من التطوير لعلم الاقتصاد الإسلامى ، وقد يحكم بعض المسلمين على ذلك بأنه غطرسة فكرية أو « إمبريالية أكاديمية » .

(١) الأسس الإستمولوجية لعلم

الاقتصاد

(١) الاقتصاد : علم يتعامل مع العمل الإنسانى ، أى مع سلوك هادف ، فالإنسان العامل يتغنى الانتقال من حالة راهنة إلى أخرى أكثر إرضاء له ، ولبلوغه هذا الهدف فإنه يستخدم ما يراه مناسباً من الوسائل ، وليس ثمة حاجة إلى قصر التحليل على الأوجه التى تتسم بالأنانية والمادية للعمل الإنسانى ، فإن جميع ألوان السلوك الهادف والاختيارات الواعية قد تصبح موضوعاً لتحليل اقتصادى^(١) .

(٢) إن العمل الإنسانى تحدده

معتقدات الإنسان : وينبغى التمييز بين

موجود فى الواقع ، وكانت المعتقدات
الفرضية مسألة كبرى فى الدين
واللاهوت .

المعرفة عن العالم الواقعى

(٣) يمكن أن تكون المعتقدات اليقينية
(توقعات عن العالم الواقعى) معتقدات
صحيحة أو زائفة ، وثمة شرط أساسى
للاعتقاد ، وهو الفهم : ذلك أن من
الحماسة الاعتقاد بأن افتراضا ما افتراض
صحيح ولكن دون فهم معنى ذلك
الافتراض ، إن الاعتقاد يستلزم الفهم
ولكن ليس العكس . فمن الممكن فهم
افتراض (مثلاً أن الأرض سطحية) بدون
الاعتقاد بذلك ، ولذلك فإن الاعتقاد شئ
أكثر من الفهم .

إن الافتراض يفهم ولكنه لا يصدق
حينما لا يكون هناك مبرر كاف له .
ويمكن تبرير افتراض عن العالم الواقعى
بالاحتكام إلى « الحقائق » وإلى الدليل
التجريبى^(٢) أما وأن افتراضا ليس هناك ما
يررره لا يستبعد إمكانية أن يكون صحيحاً
(بالصدفة ، « الصحيح للأسباب
الخاطئة ») فمثلاً إن الافتراض بأن
الأرض مستديرة افتراض صحيح ، ولكن
يمكن تبريره من جانب صاحب
الافتراض وذلك باللجوء إلى معلومات

يدعى أنه تلقاها من كائنات كونية .
وبالرجوع إلى هذه الإيضاحات (وفى
تقليد طويل يعود إلى أفلاطون) قد تم
تعريف المعرفة بأنها اعتقاد صحيح له ما
يسرره . إن نظرية المعرفة تهتم بالمشاكل
المتعلقة بكيفية اكتساب المعرفة وإيجاد
القيمة الحقيقية للافتراضات . إذن فإن
تطبيق النظرية الفلسفية الأبستمولوجيا
يؤدى إلى منهجيات بعينها لحساب علوم
محددة مثل علم الاقتصاد .

(٤) إن الأبستمولوجيا الغربية تتبع
مثلاً عقلانياً ، ولقد ظهر المذهب العقلى
الحديث فى القرنين السابع عشر والثامن
عشر . وقد قام بالإسهامات « المنطقية »
فى هذا المجال رينيه ديكارت Rene De-
scartes « (١٥٩٦ - ١٦٥٠) ودافيد
هيوم David Hume « (١٧١١ -
١٧٧٦)^(٣) .

(أ) ولقد حاول ديكارت وضع نظام
للمعرفة محصن ضد النقد المريب
ومؤسس على فهم صحيح ومعرفة بالله ..
و « هو » يستهدف استكشاف افتراض أو
أكثر من شأنه أن يكون محصناً ضد
الاعتراضات المريبة.^(٤) وكان ديكارت مقتنعاً
بأن للإنسان منفذاً إلى معرفة أولية عن
العالم ... أى معرفة قبل التجربة أو فى
معزل عن هذه التجربة ، وهى معرفة

وضعها الله في عقل الإنسان بأن ما يشاهده الإنسان بوضوح وجلاء فهو حق ... فالوضوح والجلاء يجعلان الحقيقة متاحة للإنسان بفضل إحسان الله . فهذه المعايير تضمن الحقيقة .. وهي معايير معصومة ، والافتراضات مثل « أنا أفكر » أو « أنا موجود » أو « أنا أفكر . إذن أنا موجود » ، تعتبر حقائق أولية غنية عن البيان (أى أنها لا تحتاج إلى دليل تجريبي آخر) ، وهي حقائق ثابتة لا ريب فيها . إن الافتراضات الصحيحة بالنسبة إلى ديكارت يجب أن تكون أبعد ما يكون عن أى شك منطقي ممكن أو يجب استنتاجها بالضرورة من افتراضات ثابتة لا مرء فيها ، ولا ريب فى أن المعرفة بمثابة نظام هرمى وإن الرياضيات (تنبثق من بعض البديهيات الأساسية وتندرج نحو كشف مجموعة كبيرة من الافتراضات) هى المثل الأعلى لنمط المعرفة الذى يدور بخلد العقلانيين الكلاسيكيين .

ولقد واجه هذا المنهج الصارم كل الصرامة إزاء المذهب العقلي بعض التحديات . وهناك على وجه التحديد نمطان من افتراضات لا سبيل إلى الشك فيهما :

- الافتراضات .

- والافتراضات الذاتية والثابت .
ولقد تساءل (التجريبيون الكلاسيكيون مثلاً) ما إذا كانت أى معرفة وراء الحقائق التافهة اللا وزن لها يمكن أن تتيحها أساليب أولية « أى سابقة على التجربة) . وحتى إذا كان هناك أدراج الاستبطان (التأمل الباطني) والإدراكات الحسية المباشرة فى قائمة الأمور المرشحة . فإنه لا يمكن تبرير المعتقدات التى تسمو فوق الموضوع . كما أن المذهب العقلي الصارم لا يمكن أن يتيح (تبريراً) لمعرفة الحقائق التى تشمل تعليل وتجارب الموضوعات الأخرى . إن الاتصال اللازم بين الموضوعات يثير احتمال حدوث أخطاء ، ومن هنا لا يمكن أن يصمد أمام الاختيار الصارم لليقينية (المنطقية) على أنه إذا كانت جميع المعتقدات بشأن الحقائق خارج إطار عقل المرء ، فإنها لا يمكن أن تصبح غير قابلة للجدل ، ومن ثم لا يمكن أن تكون مؤهلاً للحقيقة ، وهذا من شأنه إثارة شك أساسى فيما إذا كان الإنسان يستطيع أن يجد افتراضات حقيقية ويكتسب معرفة عن العالم ، ولسوء الحظ لم يستطع الفرع التجريبي للمذهب العقلي أن يقدم أيضاً جواباً مقنعاً وبالتالي فإنه يؤدي إلى مزيد من الشك والريبة .

(ب) كان هيوم (Hume) الداعية الكبير للمذهب التجريبي الكلاسيكى ، فيما كان المذهب العقلى الكلاسيكى يتبناه أساسا فلاسفة فى القارة الأوروبية (وخاصة فرنسا وألمانيا) . وكان الفلاسفة البريطانيون على العموم يبدوون أهمية أكبر « بالمعرفة التجريبية » .

كان هيوم يسلم بأن بعض « علاقات الأفكار » مثل تلك الموجودة فى الحساب يمكن أن تعرف بأنها علاقات أولية ولكن « الحقائق » لا يمكن معرفتها بتمرين عقلى محض . إن الاعتقاد بأن شيئا موجودا (هو حقيقة) لا يستبعد الإمكانية المنطقية بأن الاعتقاد زائف وأنه فى الحقيقة لا وجود له . ولمعرفة ما إذا كان ثمة افتراض عن حقائق صحيحة أم لا ، فهذا أمر يتطلب مراقبة ورصد . وهناك افتراضات تجريبية كثيرة من هذا نوع لا يمكن تقييم قيمتها الصحيحة بالمراقبة المباشرة وإنما يتم ذلك بصورة غير مباشرة بشئ من المراقبة والتفسير معا وهو ما يسميه هيوم « الاستدلال العقلى » .

فإذا نفى المرء أن المعرفة فى العالم يمكن اكتسابها بالاستدلال وحده . عندئذ لابد أن يبدأ السعى لبلوغ الحقيقة بمراقبة الحقائق . إن الأخذ بالاعتبار للحقائق القابلة للمراقبة المباشرة لا يدفع قدما معرفتنا عن العالم ، وإنما يمكن أن

يسير قدما بالافتراضات الحقيقية عن أمثلة ليس لها (حتى الآن) تجارب ، إن ما أسماه هيوم « بالاستدلال العقلى » يسمى فى علم المصطلحات الفنية الحديث « بالاستنتاج الاستقرائى » ، فبدءا من الحقائق المراقبة يتوصل المرء بواسطة الاستنتاج الاستقرائى إلى بيان أعم أو « قوانين عالمية » عن الظواهر التجريبية « العالم الحقيقى » .

كان هيوم نفسه على علم بمشكلة أساسية فيما يتعلق بالصفة الأستيمولوجية لمبدأ الاستقراء ، أو ما يسمى مبدأ التماثل^(١) وتتمثل المشكلة بالتحديد فى كيفية الاستنتاج منطقيا بأى شئ عن تجربة مستقبلية على أساس تجربة ماضية ولا شئ خلاف ذلك . على أن الاستقراء من أمثلة بعينها إلى قانون عالمي يتطلب فى مرحلة من مراحل المنافسة ، قفزة غير منطقية فى الفكر^(٢) والسبب فى ذلك أننا لا يمكن أن نعرف مبدأ التماثل من الاستدلال البحث (فهو افتراض عن العالم خارج عن نطاق العقل ، ونظرا لأن عدم التماثل فى الطبيعة لا يستبعد المنطق فإنه لا يمكن أن يكون له وضع ثابت . كما أنه لا يمكن معرفته بالمراقبة المباشرة (لأنه يتجاوز الإدراك الحسى) ، وإلى جانب ذلك لا يمكن إثباته بواسطة

تجارب ماضية لأن ذلك يتطلب استنتاجا استقرائيا ، وهكذا فإن مبدأ الاستقراء بحاجة إلى ذاته لإثبات مبدأ التماثل . « إن انتقاد هيوم انتقاداً كاملاً : فهو يقول إن مبدأ التماثل لا أساس له ومن هنا فإن الاستدلال من التجربة مبنى على فروض لا مبرر لها »^(٣) « إن من المستحيل ضمان حقيقة افتراض عن العالم الواقعي بالاستنتاج الاستقرائي .

(ج) وهذا من شأنه أن يفضى إلى نتيجة مزعجة جدا : ذلك أنه ليس فى الإمكان اكتساب « المعرفة التجريبية » بالمعنى العقلانى لا بالأسلوب الاستدلالى الذى ينتهجه العقلانيون الكلاسيكيون ولا بالأسلوب الاستقرائى الذى ينتهجه التجريبيون الكلاسيكيون .

إنه لضرب من المستحيل التوصل إلى افتراضات يقينية لا تقبل الجدل بمادة تجريبية ، وإنه لمن المستحيل أيضاً إثبات حقيقة المعتقدات اليقينية .

(٥) لقد أعاد الفلاسفة المعاصرون (مثل لودفيج ويتجنشتاين Ludwomg wittengstein) النظر فى معايير التبرير والتيقن بالرجوع إلى معانيها فى « اللغة العادية » ، ففى اللغة العادية تعنى المعرفة الأمور التى لها ما يبررها من اليقين الذى لا يشوبه أى شك (منطقيا)

ويصبح الفرق واضحا يبحث مثال من الأمثلة : عندما يرى رجل مائدة أمامه ، يكون الافتراض عندئذ وهو « هناك مائدة » بالنسبة إليه أمر لا يساوره أى شك ، وسيقبل الافتراض كيقين وحقيقة مع أنه قد يقر بأنه ليس فى منأى عن جميع الشكوك المحتملة : فهو لا يمكن منطقيا أن يستبعد الإمكانية بأن رؤيته ليست سوى نوع من الهلوسة وإذا ما وجه بسبب ما يحمله على الاعتقاد بأن ملاحظته شئ من الهلوسة فإنه - كرجل عقلانى - سيرضى بأن يبحث هذا السبب ويعمد إلى تغيير اعتقاده وفقا للدليل الجديد ، ولذلك فإنه لا يدعى العصمة لاعتقاده (اليقيني) ولكنه سيبقى عليه مفتوحا للنقد والتعديل ، وطالما أن الاعتقاد (بأن هناك مائدة أمامه) له تبريره الكافى ، فإن الرجل يمكن أن يبنى أفعاله على أساس هذه « المعرفة الذاتية » (أى على سبيل المثال ، أن يضع كوب ماء هناك) ، ويمكنه أن يستخدمها لتقييمات إدراكية لافتراضات أخرى (مثل أنه ليست هناك مائدة وإنما كرسى) .

ليس ثمة صعوبة فى هذا النهج : فإذا كان الوضع الإدراكى للافتراض (ب) يقيم على ضوء افتراض آخر (ق) . فإن

هذا لا يمكن أن يكون معقولا إذا كان « ق » بعيد عن أى شكوك ، ولكن من أين تستخلص حقيقة (ق) ؟ ألم يكن من الضروري ، فى المثل الأخير أن يكون لـ « ق » وضع المعرفة الأولية التى تدرك بالاستدلال العقلى ؟ إن التمييز فى هذه الحالة اليقينية التى لا ترقى إليها شكوك معقولة لا يفضى إلى تقدم حقيقى .

ومما يبرز هذه الحجة هوتفسير «خطئى» أو «هرمى» (لعملية) التبرير فإذا اعتبر الافتراض « ب » على أنه صحيح فإنه يجب أن يكون قابلا للاقتطاع من الافتراض « ق » الصحيح الذى هو ذاته قابل للاقتطاع من « ر » .. الخ إلى أن تنتهى إلى الافتراض «ى» الذى يمكن اقتطاعه أو تبريره من افتراض سابق ، ولذلك فإنه لابد أن يكون ، كافتراض نهائى صحيحا فى حدا ذاته ، ولا ريب فى أن هذا التفسير مقنع حينما يقبل المنظور « الخطئى » على أنه منطقي ليس هناك أساس قهرى ، لماذا يجب أن يكون التبرير خطيا عندما نريد أن نثبت يقينا معقولا (ولكن ليس قابلا للشك فيه) ، وعلى العكس ، يبدو أكثر ملاءمة للأخذ بتفسير « لامركزى » للتبرير أو التخلي عن فكرة التبرير كلية .

(٦) وإذا ظهر دليل يؤيد الافتراض

« ق » ويفند الافتراض « ب » عندئذ قد يحل « ق » محل « ب » إن تعديل الاعتقاد الاستيقانى سببه الدليل الجديد الذى أثار بداءة الشكوك حول حقيقة الافتراض « ب » ثم أقعنا بإحلال « ق » محل (ب) ولهذا فإنه ليس من الضروري أن يكون هناك افتراض إضافى يتجاوز ما سبق أن تم قبوله بالفعل (عند قبول « ب » على أنه مؤكد بصورة معقولة) وأنه ليس ثمة ما يدعو إلى أن تكون نوعية « ق » الإدراكية مختلفة عن تلك التى لـ « ب »^(٧) إن التمسك بـ « ق » يبرره الدليل الجديد وتفوقه على « ب » ، وفى ضوء هذا الدليل ، فإنه لمن المسوغ تقييم « ق » بأنه مؤكد بصورة معقولة . ولكن ذلك يعنى أن « ق » لا مرأى فيه ، وقد يحدث بعد مرور فترة من الوقت أن يظهر دليل جديد من شأنه أن يرد اعتبار « ب » (فى شكله الأصيل أو فى شكله المعدل ولكن ليس بصورة كبيرة)^(٨) وصفوة القول إن قبول المرء الافتراض على أنه صحيح بصورة معقولة (أى لا ترقى إليه شكوك معقولة) لا يكون هذا المرء فى هذه الحالة بحاجة إلى تبرير باللجوء إلى افتراض صحيح حقيقى ، والتبرير الوحيد الذى يحتاجه هو أنه لا تكون هناك شكوك معقولة ، وحيث إنه لا توجد هناك مطالب لمعرفة محققة وضمانات

نهائية « للحقيقة » ، فإنه ليست هناك حاجة إلى سلطة مركزية وإنما فقط إلى شكل « لا مركزي للتبرير » .

والغرض الكلاسيكي للتبرير العقلاني هو ضمان الحقيقة ، ولكننا اليوم يجب أن نعترف بأن من المستحيل ، من حيث المبدأ ، التوصل إلى اليقينية أكثر من الحقيقة الممكنة للمعتقدات اليقينية عن الظواهر التجريبية خارج إطار عقل الفرد . ونحن لا نستطيع الادعاء بأن لدينا معرفة معصومة من الخطأ ، وأنه لكي نكون عقلانيين يعنى أن نكون مستعدين لإعادة النظر في معتقداتنا في ضوء ظهور دليل جديد وقبول الإمكانية بأن المعتقدات يمكن أن تدحض . ولكي نتجنب سوء الفهم وأن نؤكد النقيض للمذهب العقلي الكلاسيكي لا ينبغي لنا أن نعرب عن المعنى الجديد « للتبرير » بواسطة صفة قوية مثل « اللامركزية » فحسب وإنما ينبغي لنا أن لا نتحدث عن التبرير على الإطلاق^(١) ، إذ لا ينبغي بعد ذلك تعريف « المعرفة » على أنها « اعتقاد حقيقى له ما يبرره » وإنما « كاعتقاد فوق مستوى الشكوك المعقولة » أو على وجه التحديد - « اعتقاد معقول » ، وهو أساسا سؤال منهجى مؤداه فى ظل أى ظروف يمكن أن نقبل افتراضا فوق

مستوى الشكوك ، والجواب على ذلك مرهون إلى حد كبير بالتقاليد والأعراف المقبولة فى علم بعينه .

إن الفكرة القائلة بأن جميع معرفتنا التجريبية عرضة للخطأ وليست أكثر (أو على أحسن تقدير) من اعتقاد غير مزيف ، قد أكدتها الأبيستمولوجيا والمنهجية للمذهب العقلي النقدي المبني على أساس كتابات كارل ر . بوبر (Karl R . Popper) « المولود عام ١٩٠٢ » ، فقد استرعى الانتباه إلى عدم تماثل أساسى فى المنطق المتعلق بإثبات أو تفنيد التحقيق والتزيف على التوالي^(٢) ومن المستحيل منطقيا التثبت من افتراض عام عن العالم الواقعى بجمع دليل مدعم ، ولكن ليس هناك منطق لاستنتاج استقرائى من بيانات فردية « لقانون » عام ، ولكن من الممكن بمساعدة منطق استنباطى تفنيد بيان عام بواسطة إيجاد بيان فردى مناقض^(٣) .

(ب) تبرير الأعراف والقيم

(٧) لقد تناولنا حتى الآن المشاكل الأبيستمولوجية لمشاكل المعتقدات اليقينية فقط ، لكن الفعل البشرى لا يتحدد بها فقط وإنما بالمعتقدات التقادمية أيضاً ، أى الأعراف والقيم . كان فلاسفة

القرن السابع عشر مثل ديكارت العقلانى أو لوك التجريبي مقتنعين بأن للإنسان معرفة بالأعراف والتقاليد أما « السلوك والأخلاق » فهى فى معزل عن التجربة (أى أمر مسلم به ، وهذه « المعرفة المعيارية » تشمل المعرفة بوجود الله .

ولكن هيوم أوضح أن هناك اختلافا بين تعبير « يكون » و تعبير « يجب » ففيما يمكن أن تكون تعبيرات « يكون » كتعبيرات حقيقية أو صفية . صحيحة أو زائفة ، فإن تعبيرات « يجب » تعبر عن تقييمات لحالة العالم ، ومن المنطقى أن يشمل تعبير « يكون » تعبيرات « يكون » عديدة أخرى فقط ، ولذلك فإنه من غير الممكن استخلاص تعبير « يجب » من « يكون » ونظراً لأن الصفات الإدراكية لتعبيرى « يكون » و « يجب » مختلفة وأن نظرية المعرفة الأبيستيمولوجيا التى وضعت لتعبيرات « يكون » لا يمكن تطبيقها على تعبيرات « يجب » مباشرة وبدون تحفظات ، ومع ذلك فإنه يمكن تبين بعض أوجه الماثلة والمطابقة .

إن الطلب العقلانى على التبرير قائم بصفة عامة ، وهو ينسحب لا على المعتقدات اليقينية فحسب ، وإنما على المعتقدات الفرضية أيضاً ، ولا يمكن تبرير

المعتقدات الفرضية إلا بأعراف وقيم « أعلى » ، ولكن ما دمنا رسمنا خطاً فاصلاً بين تعبيرى « يكون » و « يجب » وأسندنا قيمة حقيقية إلى الأولى فإنه حتى أعلى الأعراف النهائية لا يمكن اعتبارها صحيحة ، وفى حين أن حقيقة نهائية يقينية يجب أن تعترف بها جميع الكائنات البشرية على السواء ما دامت تعرف كأمر مسلم به وبديهى . فإن زعماً عالمياً من هذا القبيل لا تتضمنه منطقياً فكرة عرف أعلى ونهائى ، وهذا يعنى أن من الممكن منطقياً أن أناساً مختلفين لهم أعراف مختلفة^(١٥) ولما كانت الأعراف بالتحديد أعرافاً نهائية لا يمكن أن يكون هناك « عرف أعلى » لقرار يتعلق بـ (من هو على صواب)^(١٥).

إننا لا نستطيع أن نقيم الأعراف أو النظم النهائية للمعتقدات المعيارية بطريقة تمييزية ولكن هذا لا يعنى أن إجراء معالجة عقلانية للنظم المعيارية أمر مستحيل تماماً . ولكن هذا يعنى فقط أن إجراء تقييم عقلانى لا يجب أن يتم من خارج النظام ولكن من داخله ، وإذا سلمنا بالأعراف النهائية فإن المرء يستطيع أن يسأل ما إذا كانت الأعراف والقيم

«الأدنى» تستخلص منطقيا من الأعراف النهائية وما إذا كان النظام المعيارى كله نظاما متماسكا ومتناغما . إن المجموعة الإجمالية للأعراف والقيم والمثل وتوقعات الأخرويات تمثل « نظرية للحياة » تحدد (مع توقعات حالة العالم) فعل الإنسان وعمله وطريقة حياته ، ولا يمكن إلا لنظام معيارى متناغم أن يسمح بتوجيه واضح ويعطى أجوبة معقولة عن جميع الأسئلة المتعلقة بطريقة الحياة . ولا ريب فى أن نظاما متقلبا يعطى أجوبة متناقضة ولا يستطيع أن يحدد العمل البشرى بطريقة معقولة^(١٦).

يجب أن تكون للحياة عالمية ، ويجب أن تحدد هى مواقف الإنسان وأفعاله فى أى حال من الأحوال . « إن نظرة الحياة تصبح لا تطاق إذا قامت أحوال ليست لها هذه النظرة متضمنات عملية ، أو أن يتضح أن المواقف أو الأفعال التى تبدو فيها صحيحة بالنسبة إلى تلك النظرة للحياة ، غير عملية ، ويتبين من هذا أن نظرة الحياة لا يمكن أن تكون نظاما مغلقا وثابتا »^(١٧) إنه يجب أن تكون مفتوحة لتكييف مستمر لحالات جديدة وتلبية مطالب (وتحديات) جديدة . ويجب أن تكون النظرة للحياة مرنة وأن

تكون لها صفات ديناميكية .

(٨) لقد كانت الأديان خلال معظم أحقاب التاريخ الإنسانى أساسا لنظرات الرجال للحياة وفى خلال الـ ٢٥٠ عاما المنصرمة واجه الدين المسيحى تحديا عقلانيا حاشدا وكان عليه أن يستجيب للمطالب الخاصة بالتبرير العقلانى .

إن العقلانيين الكلاسيكيين لم ينكروا الله ، ولكن فكرة ديكارت المجردة عن الله لم تكن شيئا مشتركا ذا بال مع إله والإنجيل وعقائد الكنيسة والعقيدة المسيحية « الشائعة » ، لم يرد كثير من الناس التدنى بالله إلى فكرة عقلانية مجردة أو إلى الفكرة (الأكثر » فهما » والأكثر حيوية) عن خالق الكون الذى لم يعد يتدخل فى « خلقه » ، لقد كانوا مقتنعين بوجود إله الإنجيل الفعال الرحيم ولكنهم فى الوقت نفسه أرادوا أن يكونوا أناسا « عقلانيين » . وكتب عقلانى « فلينا لا نؤمن إلا بالذى يمكن إقامة الدليل عليه على أسس بينة لكل إنسان . وإذا كان فى استطاعتنا أن نؤمن بعقائد المسيحية . فإن علينا إما أن نعمل على إثبات هذه العقائد على أسس عقلانية واضحة لكل إنسان . أو أننا يجب أن نبرر

على مثل هذه الأسس السلطة التى تؤمن بها»^(١٨) وتكون السلطة النهائية فى الحالتين لتبرير ، حتى المعتقدات الدينية ، هى العقل. إن الأجوبة على هذا التحدى العقلانى للدين المسيحى أجوبة من نوع آخر تماما .

- فمن ناحية ، بذلت محاولات « لإثبات » العقيدة المسيحية بحجج عقلانية (اللاهوت العقلانى) .

- ومن ناحية أخرى ، فقد أنكر أن المعايير العقلانية يمكن أن تنسحب بصورة ذات معنى على المعتقدات الدينية غير المهتمة بالحقيقة الافتراضية وإنما بطرائق الحياة ، فهى ليست فكرية وإنما وجودية (اللاهوت الوجودى) . أما الزعم العقلانى نفسه - بأنه يجب تبرير جميع الافتراضات حتى تكون فوق مستوى الشبهات والشكوك المحتملة . لم يتناولها النقاش^(١٩) .

- لقد لجأ اللاهوت العقلانى إلى حجج سبق أن طرحها سانت طوماس - St . Thomas - (١٢٢٥ - ١٢٧٤) . وقدم خمسة براهين على وجود الله التى - إذا كانت صحيحة منطقيا - فإنها ستلبى المعايير العقلانية لأن وجود الله

وحقيقة هذا الوجود تستخلص من افتراضات رأى ، أى طوماس - أنها واضحة لكل إنسان . ولكن تبين أن جميع براهينه غير مقنعة منطقيا . « إن هذه البراهين كلها تثير مسألة : أن النتيجة القائلة بأن الله موجود مستمدة من الافتراضات فقط إذا كانت الافتراضات تفسر فى ضوء الإيمان بوجود الله »^(٢٠) .

- يؤكد اللاهوت الوجودى أن العقيدة المسيحية ليست عقيدة فكرية وإنما هى عقيدة وجودية : إن عقيدة من هذا القبيل لا يمكن تبريرها بحجج عقلانية وإنما « بواسطة احتكام إلى تجارب مؤثرة تفضى إلى تبصر وجودى ... إن العقيدة المسيحية ليست عقيدة بأن بعض الافتراضات عن الله افتراضات صحيحة : إنها الاعتقاد بالله والإيمان به والعيش بهذا الإيمان^(٢١) » ولكن الاعتقاد بالله يستلزم أولا الاعتقاد بأنه موجود وأن له صفات ومميزات معينة . وأن توقعات الحشر (مثل البعث والحساب الأخير) ستتحقق يقينا^(٢٢) ولذلك فإن الدين المسيحى غير مقيد بمعتقدات فرضية فحسب . ولكنه يشمل أيضاً أو يستلزم بعض المعتقدات اليقينية . ولكن هذا يعنى أن اللاهوت الوجودى لم يواجه التحدى العقلانى .



إن تفنيد الكهنوت العقلاني والوجودي (بصفتهم أهم محاولتين للرد على التحدى العقلاني للدين) يؤدي إلى النتيجة وهي أن عقلانيا صارما لا يمكن (كعقلاني) أن يقبل العقائد المسيحية لأن من المستحيل إقامة الدليل عليها على أسس عقلانية بحتة ، ولكن بالنسبة إلى مؤمن بالعقيدة المسيحية ، فإن هذا لا يعنى ضمنا أنه ينبغي أن يتخلى عن دينه ، فهو يستطيع أن يقر بأن عقيدته لا يمكن أن تدعى يقينية فوق مستوى الشكوك ، ولكن ذلك ليس مهما له أن يؤمن . إن إيمانه بالنسبة إليه ، يجب أن يكون فوق أى شك معقول عندما نعجز عن إقامة الدليل على وجود الله بحجج عقلانية ، فإننا لا نستطيع أيضا إثبات عدم وجوده . ولذلك فإننا يجب أن نترك المسألة مفتوحة .

(٩) إننا لا نستطيع عقلانيا أن « نقرر » الإيمان بالله ، ولكننا مع ذلك يمكن أن نكون مقتنعين بأنه موجود . والقناعة حالة من حالات العقل التي تؤدي بنا إلى قبول افتراضات معينة على أنها فوق مستوى أى شك معقول . إن الناس لن ينساقوا إلى الاعتقاد بحجج عقلانية ، وإنما بفضل تجاربهم المؤثرة ، وهذه التجارب المؤثرة تجارب شخصية وقد

تختلف اختلافا كبيرا عند كل مؤمن . وقد يميل الناس الذين مارسوا مثل هذه التجارب المؤثرة إلى معرفة الله على ضوء صنعه في العالم الواقعي (بما في ذلك العقل والمشاعر) . ومعرفة الله عن طريق خلقه قد يؤكد إيمان المؤمنين ويقنعهم بأن وجود الله (بالنسبة إليهم) فوق مستوى الشك المعقول ولكنهم بلا شك يرون العالم في ضوء مذهبهم ، وهم لا يجب أن يتوقعوا أن أناسا آخرين سيكون لديهم نفس التفسير لنفس الظواهر^(٢٣) والسؤال « كيف نعرف أن الله موجود ؟ لا يمكن الإجابة عليه بالبيان أو البرهان ، وإنما بالمؤمن الذي يشهد بتجاربه الخاصة المؤثرة الذي يبنى عليها دعواه بأن الله موجود ، وبالتقاليد المؤثرة التي يفسر في إطارها تجاربه »^(٢٤) .

إن الإيمان بالله لا ينبثق من العقل ولكن ذلك لا يعنى ضمنا أن العقل يجب أن يكون ضد العقيدة والدين فالعقل على العكس ، يمكن أن يعزز الدين : إن التحدى العقلاني قد أثار توضيحا لأسس المعتقدات الدينية ، وتستطيع الحجج العقلانية أن تساعد على جعل الدين في منأى عن الشكوك المعقولة .. أى تبرير الدين ولكن العقل ، من ناحية أخرى ، قد يرغم الإنسان على

إعادة النظر فى معتقده الدينى وبالتالى يصححه . فقد تكون تلك هى الحالة بالنسبة إلى الافتراضات الحقيقية التى تتضمنها عقيدته . إذا استطاعت العلوم الطبيعية الحديثة مثلاً أن تقدم تفسيرات مقنعة عن « خلق » الكون والجنس البشرى التى تتناقض مع المعتقد تقليدياً فى الإنجيل^(١٥) عندئذ ينبغى لمؤمن عقلانى أن يكون مستعداً لإعادة النظر فى معتقده اليقينية عن أصل الكون والجنس البشرى . ولا سبيل إلى النفى بأن معرفة حقيقية جديدة من هذا القبيل قد تتطلب تعديلات حيوية بل وبعيدة المدى للنظم العقيدية (مثلاً نظم الكنيسة)^(١٦) وكذلك الآراء وطرائق الحياة . لكن الدين بالنسبة إلى المؤمن العقلانى ليس ديناً « أعمى » وإنما دين « مستنير » الذى يجب أن يكون متفتحاً للتعديلات على ضوء المعتقدات المقنعة الجديدة ، فإذا أصبح مقتنعا بالمعرفة الجديدة ولكنه لم يكيف رأيه وطريقته حياته على التوالى ، فإن عقيدته لم يعد لها مبرر لأنها لا تكون فوق مستوى الشكوك المعقولة (حسب مستوياته) أما بالنسبة إلى مؤمن عقلانى ، فإن الدليل الجديد لا يمكن أبداً أن يكذب إيمانه (لأن إيمانه ليس مبنياً على هذا الدليل) ولكنه يمكن أن يتحدى فهمه لصنع الله

ويصبح رأيه وطريقته حياته فى الواقع متأثرة (إلى حد كبير) بمعتقداته اليقينية .

(١٠) إن النظرة المسيحية للحياة هى أن الله الأحد هو المقدر الأول لمعنى جميع الأشياء^(١٧) .

- إن وحدانية الله تعنى أن موقف الإنسان من الله تختلف عن موقف الإنسان من جميع الأشياء الأخرى .

- أما وأن كون الله هو المقدر للمعانى يدل على أن معنى جميع الأشياء (مثلاً الإنسان نفسه وأترابه والطبيعة والممتلكات الخاصة) ، تتقرر بالنسبة إلى علاقتها بالله ، ولنضرب مثلاً : أن الله خلق البشر والطبيعة وسمح (فى إطار حدود معينة) للرجال أن يستغلوا الطبيعة .

وقد يعتبر الله على أنه « المالك » الأول والأخير للطبيعة وأن الإنسان « كخليفة له » فإذا كان هذا الرأى مقبولاً ، فإنه يمكن أن تكون له عواقب لأعمال الإنسان وأفعاله لأنه يضع حدوداً « أخلاقية » لاستغلال الإنسان للطبيعة (مثلاً ، أنه يحرم استخدام الطبيعة استخداماً هداماً) . هناك فى مجتمع دينى نظرة مشتركة بين المؤمنين عن الصفات المعزوة لله وعن معنى الأشياء بالنسبة إلى الله (وكنتيجه لذلك

بالنسبة إلى كل منها) ولكن التفسير الكامل لمضمنات هذه المعاني والعلاقات يعتبر مهمة موكولة إلى خبراء عقديين يصنعون ويشرحون نظرة للحياة تكون كاملة ومتناسكة بقدر المستطاع^(٢٨) إنها لن تشمل العلاقات الشخصية بين الإنسان وإلهه فحسب ، ولكن لما كانت هذه العلاقة تشمل معنى جميع الأشياء (وعلاقتها بعضها ببعض) . فإنها ستمتد لتشمل جميع أبعاد الحياة الإنسانية . إن هذه النظرة للحياة تعطى الإنسان توجيهه الأخلاقي ، وستقرر ، مع توقعاتها الحقيقية ، طريقة حياته بصفة عامة^(٢٩) .

وهكذا فإن الدين المسيحي يتيح « دستورا كاملا للحياة » ويشمل نظامه العقدي ، في جملة أمور أخرى ، اقتراحات للحياة الاقتصادية وهذه الاقتراحات في الواقع موضحة (« كعلم اقتصاد مسيحي ») إلى حد أنها تمثل جزءاً كبيراً من موضوع أكاديمي واضح ، تصيغه الكاثوليك بأنه « تعاليم اجتماعية ، ويصفه البروتستانت بأنه «أخلاقية اجتماعية» .

(١١) وخلاصة القول إن علم الاقتصاد المسيحي يجمع بين توجيهاتقواعد الدين المسيحي^(٣٠) ، وبين

المعرفة اليقينية التي يتيحها علم الاقتصاد « العلماني » ، وليس ثمة ادعاء بعصمة العقائد عن الخطأ ولكن في الحقيقة تحت مراجعة جوهر بعض العقائد في ضوء الظروف المتغيرة أو ظهور دليل جديد يتيح علم الاقتصاد العلماني . إن الزعم (المعقول) هو أن الأجوبة التي طرحت لأسئلة واقتراحات إيجابية لحل المشاكل السياسية تتمشى مع النظرة المسيحية الشاملة للحياة ، وعلى أنه لم يزعم أحد - حتى ولا البابا - أن الأجوبة والاقتراحات هي الوحيدة المتمشية مع النظرة المسيحية للحياة ، فعلم الاقتصاد المسيحي لا يقوم نموذجاً بالغ المثانة عن الطريقة التي ينبغي بها تنظيم الاقتصاد وهناك في إطار حدود معينة طرق مختلفة للحياة الاقتصادية» والنظم الاقتصادية تتمشى مع النظرة المسيحية للحياة . وقد طرحت أولويات مبادئ (منها مثلاً أولوية العدالة وألوية العمل وأسبقية على رأس المال والتضامن والتلاحم) ، ولكن هذا لا يكاد يكفي لتحديد « نظام اقتصادي مسيحي » فريد بصورة إيجابية ، ويمكن وضع خطط هامة ولكن سلبيا فقط وذلك بإيضاح كيف يجب أن يبدو النظام الاقتصادي ونظمه الفرعية .

(٢) المنهجية فى علم الاقتصاد

(١٢) حينما ظهر علم الاقتصاد كعلم مستقل فى القرن الثامن عشر ، كان المذهب العقلى الكلاسيكى والمذهب التجريبي الكلاسيكى يمثلان النظريتين للمعرفة (الأبستمولوجيا) . وكان الاعتقاد السائد أن حقيقة الافتراضات والنظريات يمكن إثباتها بما لا يدع مجالا لأى شك محتمل بالاحتكام إلى العقل ، ولما كان كثير من الاقتصاديين الكلاسيكيين مقتنعين بمثل هذه النظريات الحقيقية ، حاولوا تطبيقها لشرح الظواهر فى العالم الواقعى ، وكانوا يتطلعون إلى دليل قوى « لإثبات » أفكارهم . ولم تكن الحالات حيث يتناقض الدليل مع النظريات ، تعتبر تزويرا للنظريات ، وكانت تناقضات من هذا القبيل تفهم فقط على أنها تلميحات بأن النظريات - الحقيقية أساساً - قد طبقت بصورة خاطئة ، وما كان ينبغى لحقيقة النظريات أن تبحث (تقرر) على المستوى التجريبي ، وأما على مستوى المنطق والعقل .

كانت قلة قليلة من الاقتصاديين فى القرن العشرين ما زالت متمسكة بهذا الرأى^(٣١) ، لأن مسألة الحقيقة بالنسبة إلى غالبية الاقتصاديين ينبغى تقريرها على

المستوى التجريبي ، ويجرى قياس نوعية النظريات « بعلاقتها التجريبية » وأصبح من المشكوك فيه ما إذا كانت النظريات التى لا يمكن اختبارها تجريبيا يمكن اعتبارها نظريات « علمية » .

يعتبر الموقف المنهجى فى التيار المعاصر لعلم الاقتصاد على طرفى نقيض تقريبا مع الموقف الذى يتخذه الاقتصاديون الكلاسيكيون أثناء فترة « الطفولة » التى مر بها علم الاقتصاد ، وثمة أمران ازدادت أهميتها أثناء القرنين التاسع عشر والعشرين هما :

- أن البيانات الإيجابية والمعيارية ذات نوعية إدراكية مختلفة .

- وأن هناك تنافرا بين تحقيق وتزييف الافتراضات .

وهذان الأمران ليسا جديدين ، وإنما يمكن التماسهما فى كتابات دافيد هيوم ، ولكن تقييم علاقتهما بالموضوع قد تغيرت إلى حد كبير على مر السنين .

أ - التمييز والتزييف الإيجابى / المعيارى

لقد أدخل جون ستيوارت (John S Stewart Mill) وناسا والكثير (Wassouw Sonio) التمييز الثابت الآن بين علم الاقتصاد المعيارى والإيجابى خلال الربع الثانى من القرن الثانى عشر^(٣٢) .



اللاهوتية فى العصور الوسطى إلى الحكام المستبدين فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وفى أوائل القرن التاسع عشر ، عندما تأكد التمييز الإيجابى / المعيارى لم يكد الاقتصاديون يشعرون بأى نقص فى الحقائق المعيارية وقيمة الأحكام والإرشادات الأدبية . وإذا ما قورن هذا التراث المعيارى الثرى من القرون ، فإن جسم البيانات والتفسيرات الإيجابية و « القوانين » الاقتصادية لابد وأنه كان يبدو هزيلا ومتخلفا ولذلك فإن عجا أن يركز معظم الاقتصاديين .

— أن البيانات العالمية أو « القوانين العامة » عن العالم الواقعى لا يمكن التحقق منها لأن من المستحيل منطقيا إقامة الدليل على حقيقتها بواسطة الملاحظات التجريبية (التى لا تكون أبداً عالمية وإنما دائماً فردية) ، ولكن ما هو ممكن منطقيا ، دليل على زيف البيانات العالمية أو « القوانين » العامة ، فهى يمكن تنفيذها بمساعدة المنطق الاستنباطى وذلك بتقديم دليل تجريبى مناقض .

— يقوم معيار بوبر « Popper » لرسم خط فاصل ليس بين « فروع » العلم واللاعلم ، على أساس ذلك اللاتماثل

— علم الاقتصاد الإيجابى (= علم الاقتصاد السياسى) وهو كما يفهم منه « مجموعة من الحقائق » التى تعترف بالظاهرة ، وتحاول اكتشاف قانونها «^(٣٣) .

— علم الاقتصاد المعيارى (= فن الاقتصاد السياسى) ، وقد اعتبر « مجموعة من القواعد والقوانين . أو توجيهات للسلوك » التى « تقترح لنفسها نهاية وتبحث عن وسيلة لتحقيقها »^(٣٤) .

لقد تقدم بالفعل أنه من المستحيل منطقيا استنتاج « يجب » من « يكون » والمعيارى من الإيجابى (والعكس بالعكس) ، ذلك أن الحقائق التجريبية لا تتضمن حكمها الأدبى (ولم تدمجه) .

(أ) وبالرغم من الاختلافات البينية بين الحقائق الإيجابية (التى يمكن أن تكون صحيحة أو مزيفة) والحقيقة المعيارية (التى ليست لها قيمة حقيقية وإنما يمكن أن تكون مقنعة أم لا) ، فإن من المسلم به أثناء القرن التاسع عشر أن علم الاقتصاد كان يتضمن حقائق من النمطين ، فقد كان الاقتصاد علما ذا فرعين : الإيجابى والمعيارى . ولقد كان التعليل المعيارى بشأن المسائل الاقتصادية أقدم من علم الاقتصاد كعلم مستقل ، ويمكن تتبع تاريخه من عهد فلاسفة اليونان القديمة حتى المدارس الكولاسية

ب - معرفة قابلة للخطأ لا يرقى إليها الشك

(١٤) لقد وجد المذهب العقلى النقدى لبوبر قبولاً كبيراً ولكن غير اجتماعى بين الاقتصاديين الغربيين ولقد أثّر عدد من الأسئلة النقدية^(١٠)، ولكن أهم حجتين أساسيتين هما :

- أن من المستحيل تحديد أو السيطرة على جميع الظروف الأولية (التى تسبق الحوادث) التى تعتبر بالغة الأهمية للبت فى اختبار تجريبى .

- ومن المستحيل اختبار افتراض فى معزل عن غيره إن التفسير (أو النبؤ) بظاهرة تجريبية يتطلب مجموعة من الافتراضات ، مصاغة « كقانون عالمى » (عندما يحدث « ب » يحدث « ق » أيضاً) ومجموعة من الظروف الأولية (تثبت حدوث حقيقة « ب » ، وهو تطبيق القانون العالمى « وتسمى هذه المجموعة من القانون العالمى والظروف الأولية « بالفرضية » Explanans والظاهرة التى ينبغى تفسيرها هى المستنتج (Explanandum)^(١١) فإذا حدث فى اختبار تجريبى أن يكون حدوث « ق » ناجماً عن « الفرضية » (ولكن فى الحقيقة لم يلاحظ « ق » فإن هذا يمكن تفسيره على أنه تزييف « للفرضية »

يعتبر العلم جسماً من افتراضات عن العالم الواقعى ويمكن تفنيده (من حيث المبدأ) بالاختبارات التجريبية ولكن يكون افتراض عن العالم الواقعى قابلاً للتفنيد ، فإنه يجب أن يستبعد وقوع أحداث معينة (قابلة للملاحظة تجريبياً) .

- ولما كنا لا نستطيع التيقن بين الافتراضات التجريبية ، وأن جميع معرفتنا عن العالم الواقعى ليست فى منأى عن جميع الشكوك المحتملة ، فإننا لا نستطيع ضمان حقيقة المعرفة التجريبية ، ولكن يجب أن نقر بأنها معرضة للخطأ ، وأن أى دعاوى لحقيقة مطلقة ومعرفة لا يرقى إليها الشك مرفوضة .

ولقد أشاع هشتون^(١٢) منهجية بوبرز التى وضعها بداءة مع (العلوم الطبيعية فى العقل) بين الاقتصاديين . ولما كانت الاعتبارات البيانية غير قابلة للتفنيد ، فإنها قد استبعدت تماماً عن العلم^(١٣) وحرّم الاقتصاديون حيناً طويلاً من الدهر على أنفسهم المشاركة فى المناقشات المعيارية أو الفلسفية^(١٤) ولكننا لا نستطيع أن نرى فى السنوات الأخيرة يقظة جديدة بين الاقتصاديين الغربيين للاهتمام بالمسائل المعيارية .

ولكن الاختبار لا يعنى أن الافتراض يجب أن يكون زائفاً : فقد يكون الافتراض صحيحاً ، ولكن الظروف الأولية (السابقة لوقوع الحدث) لم تتوفر . وهذا يسمح للعلماء بالتمسك بافتراضهم ونظرياتهم بالرغم من ظهور دليل نفى .

إن مناقشات من هذا القبيل تعطى الانطباع بأنه ليس التثبت وحده مستحيلاً وإنما التزييف أيضاً - ويبدو أن النتائج تكون قاتلة ، وينبغى فى الحقيقة القول بأن اختبار نفى واحد لا يستطيع منطقياً أن يحمل أى شخص على اعتبار نظرية ما أنها مزيفة . ولكن الافتراض بأن اختياراً واحداً كاف لتفنيد نظرية قد وصفت بأنه « تزييف شخصية »^(١٧) وأنه لا يكتسب المعنى الكامل وجوهر المذهب العقلى النقدى .

إن الرسالة الجوهرية للمذهب العقلى النقدى هي أن « جميع معرفتنا قابلة للخطأ » ليس هناك منطق الإثبات ، وإنما هناك منطق التفنيد ، ولكن هناك على ما يبدو حدوداً خطيرة لتطبيق هذا المنطق فى علم تجريبى ، لقد قبلنا بالفعل أنه ليس ثمة ضمان عقلانى للحقيقة ، وأن معتقداتنا اليقينية لا يمكن أن تكون أكيدة فوق مستوى أى شك محتمل منطقياً وتدل الحجج ضد التزيفية على أنه

ليس هناك أيضاً ضمان عقلانى لزيف النظريات التجريبية . إنه لا يمكن إثبات الحقيقة أو الزيف بدون أى ظلال محتملة من الشك ، أما ونحن لا يمكن أبداً أن نكون متأكدين من أن افتراضاً حقيقياً صحيح ، فإننا لا يمكن أبداً أن نكون متأكدين من أنه ليس زائفاً . ولكن هذا ليس شيئاً آخر خلاف أنه يمثل المعنى الكامل للرسالة القائلة بأن جميع المعرفة قابلة للخطأ .

(١٥) إن ما يمكن أن نحصل عليه ، - معرفة فوق مستوى الشك المعقول : وليست منهجية المذهب العقلى النقدى شيئاً اللهم سوى مجموعة من القواعد التى ستؤدى مرعاتها إلى انتفاء تلك النظريات التى يقال إنها فوق مستوى الشك المعقول . وإنها مؤكدة بصورة معقولة . ويعتبر التزييف الأداة الوحيدة - وإن كانت أهم الأدوات فى صندوق التعدد المنهجى للمذهب العقلى النقدى ، ولا ينبغى أن يكون التزييف - حينما يكون معقولاً اختباراً فريداً وإنما عملية مستمرة وينبغى استبعاد مناورات تحصينية (مثل تقديم افتراض مؤقت بعد اختبار نفى) .

ومن المعقول بالنسبة إلى مجتمع علمى لوضع بعض المستويات التى يرى

أن يستوفيها افتراض أو نظرية يراد لها الاعتراف « كحقيقة بصورة مؤكدة » أو - أن تكون فوق مستوى الشكوك المعقولة والواضح أنه ليست هناك منهجية مقبولة بصفة اجماعية فى العلوم الاجتماعية ، فمثلا فقد تقدم ذكر النمساويين ومنهجهم الأول فى علم الاقتصاد. إن قبول منهجية بعينها يتوقف بصورة نهائية على توافق آراء أعضاء ذلك المجتمع ، فهم يجدون أن بعض المنهجيات أكثر اقتناعا من الأخرى ولكن الأحكام المنهجية فى النهاية مماثلة لأحكام القيمة أو هى لا يمكن أن تكون فى الواقع صحيحة أو زائفة وإنما مقنعة . فقط . وعلينا أن نقبل أنه ليس كل الناس يقتنعون بقدر متساو لنفس الحجج . ولذلك لا ينبغي أن نصبح متعسفين فى المسائل المنهجية : ولا ينبغي لنا أن نرفق الحجج أو النظريات بدون بحث جدى لمجرد أنها تلبى مستويانا المنهجية . وعلينا أن نقبل التعددية المنهجية^(١٦) ولكن الأهلية الأساسية لبيان « علمى » لا يمكن عندئذ أن تكون فى المطابقة مع قواعد منهجية بعينها ، وإنما ببساطة هى قوتها الإقناعية العقلانية .

(١٦) وهذا من شأنه أن يؤدى إلى النتيجة الآتية : أننا قد نقبل منهجية المذهب العقلى النقدى لأننا مقتنعون بأنه

من أنفع النهج لتحقيق بعض المعرفة عن العالم والنهوض بها . تكون معرفة قابلة فى الأساس للخطأ ولكنها معقولة . وقد تم هذا الحكم المنهجى بسبب القوة المقنعة للحجج المؤيدة لتلك المنهجية . ولكن هذا لا يحملنا (كانهيار التعددية المنهجية) . على قبول المعيار الذى وضعه « بوبر » كخط فاصل بين العلم واللاعلم . إن مثل هذا المعيار من شأنه أن يقربنا إلى حد كبير من القطعية (مذهب اليقين) المنهجية : إننا نميل إلى رفض الحجج بدون بحث جاد لأنها لا ترضى مستويانا المنهجية ، مع أنها يمكن أن تكون لها قوة إقناعية كبيرة ، وهذا يعنى وجود قلب فى مواقفنا . فإذا كنا ننظر إلى العلم كنظام تجرى فيه تسوية النزاعات ، بالاحتكام إلى العقل ، فإنه ينبغي أن ندمج فى ذلك النظام جميع الحجج التى لها قوة إقناعية عقلانية . على أننا إذا استخدمنا هذا المفهوم الأعم للعلم دون أن نستبعد الافتراضات غير القابلة للتزييف منذ البداية ، فإننا يمكن أن نعود إلى المفهوم الكلاسيكى للاقتصاد السياسى كعلم دى فرعين - إيجابى ومعيارى ، وبالتالي يكون لزاما علينا أن نفكر فى إحياء الفرع المعيارى وهذا يتطلب ، فى جملة أمور أخرى ، إعادة النظر فى شرط المسلّم به لحرية القيمة فى



العلوم الاجتماعية .

ج - مناقشة عقلانية للمسائل المعيارية

(١٧) إن قبول الاختلاف في الوضع الأبستمولوجي للبيانات الإيجابية والمعيارية لا يعنى أن إجراء مناقشة عقلانية لهذه الأخيرة أمر مستحيل . فالمذهب العقلانى يعتبر « موقفا يسعى إلى حل أكبر عدد ممكن من المشاكل بالاحتكام إلى العقل .. أى إلى الفكر الواضح والتجربة » لا بالاحتكام إلى المشاعر والعواطف ، وهو « موقف الاستعداد للإصغاء إلى الحجج النقدية والتعلم من الخبرة »^(١٧).

- ولقد أجرى ماكس وير الذى طرح مبدأ « فيرتفرايهات » Wertfreiheit (حرية القيم) فى العلوم الاجتماعية مناقشات حول القيم لا بالنسبة إلى الممكن فحسب، وإنما بالنسبة إلى المفيد أيضا، وينبغى أن يبدأ البحث العقلانى للقيم ، وفقا لرأيه^(١٨) ، « بشرح وبسط المبادئ النهائية ، «الدائمة» داخليا ، للقيمة ، عندما يجرى التقييم العلمى للمواقف الحقيقية على أساس هذه المبادئ وحدها . وبعدها ينبغى تحديد النتائج الحقيقية التى يجب أن ينطوى عليها بلوغ تقييم عمل معين - إن

مناقشات من هذا القبيل عن القيمة « يمكن أن تكون ذات فائدة كبرى طالما أن إمكاناتها تفهم فهما صحيحا » .

- لقد قال د . بوبر إنه « حينما نواجه بقرار أدبى من النوع المجرد فإن ما يساعد على ذلك إلى أقصى حد ، إجراء تحليل النتائج التى يحتمل أن تنبثق من البدائل التى لدينا لنختار من بينها . إننا إذا استطعنا فقط أن نتصور هذه النتائج بطريقة إيجابية وعملية ، فإننا سنعرف حقاً طبيعة قرارنا وإلا فإننا سنتخذ قرارنا عشوائيا^(١٩) » .

- ويقول مارك بلوج إن مجموعة « يجب » تتأثر تأثيرا قويا بمجموعة « يكون » وإن القيم التى لدينا تعتمد دائما على سلسلة كاملة من المعتقدات الحقيقية . وهذا يدل على كيفية سير مناقشة عقلانيا لإصدار حكم حول نزاعات على القيمة : إننا نعرض ظروفنا حقيقية بديلة ونسأل : أفينبغى أن تسود هذه الظروف ، أأنت مستعد للتخلى عن قرارك ؟ .. وطالما أن القرار المتعلق بالقيمة قرار غير أساسى أو لا تشوبه أى شائبة ، فإن المناقشة حول قرارات القيمة يمكن أن تتخذ شكل الاحتكام إلى الحقائق ، وهذا كله للمنفعة ، لأن هناك تقليدا لتسوية النزاعات حول الحقائق أقوى من

تسوية النزاعات حول القيم إننا إذا استطعنا فقط أن نستخلص قرارا حكيما عن القيمة فى النهاية (وهو أمر معلق فى ظل جميع الظروف المحتملة) ... فإننا نكون قد استفدنا إمكانات التحليل العقلانى «^(١٧)».

وإلى المدى الذى يمكن عنده تأسيس مناقشة عقلانية عن مسائل معيارية على حجج حقيقية فإن الاقتصاديين يمكن أن يسهموا بأنصبة وافرة لأنهم « حرفيون » بالنسبة إلى هذه المسائل الحقيقية . أما البديل الذى أذاعته الذرائع - أى ترك المجال للسياسيين وقبول أحكامهم وأهدافهم - غير مقنع : فالسياسيون ليسوا (بحكم مهنتهم السياسية) مؤهلين بصفة خاصة لتقييم المواقف المعيارية ورسم السلوكيات الأخلاقية ، ولا هم خبراء فى الفلسفة والأخلاقيات كما أنهم ليسوا مؤهلين سوى فى الخطابة والمفاوضات الجماعية وكسب أكبر عدد من الأصوات الانتخابية والمساومة وتقديم التنازلات .

(١٨) إن مثل هذه المناقشة العقلانية للمشاكل المعيارية من شأنها أن تؤدي إلى مجموعة متماسكة من أحكام القيمة وإلى نظرة ثابتة للحياة . إن النظرة للحياة تتوقف على قيمة أساسية أو « نقيّة »

لأحكام القيمة القائمة فى ظل جميع الظروف الممكنة . فإذا كان لدى أناس أحكام أساسية مختلفة بشأن القيمة . فإن السؤال ينهض عما إذا كانت هذه الأحكام ستقبل على علاقتها أو ما إذا كانت ثمة حجج لإجراء تقييم « موضوعى » حتى يتسنى لمراقب خارجى أن « يقرر » أى مجموعة من أحكام القيمة الأساسية هى التى « تعلو » على الأخرى «^(١٨)» .

لقد حاول بعض الفلاسفة والاقتصاديين فى السنوات الأخيرة أن يحددوا ما هى الأعراف وأحكام القيمة التى يمكن أن يقبلها رجل عقلانى بالاحتكام إلى العقل وحده .

- لقد اعتنق موراي ن . روثبارد Murray N . Rothbard « بعض الأفكار التقليدية فى محاولته توفير أساس أخلاقى لنظام يعتنق مذهب حرية الإرادة (أى الاعتقاد بأن الإنسان مخير فى أعماله وليس مسيرا) .

وتقول نظريته الأخلاقية على أساس قانون طبيعى يعتمد على العقل والاستعلام العقلانى ومنفصل عن الدين واللاهوت ، ويشرح نظام « الأخلاقيات الموضوعية للقانون الطبيعى » ما هى الغايات والوسائل المتناغمة مع طبيعة



الإنسان أو تميل إلى تحقيق هذه الطبيعة . وهكذا ، « يقوم القانون الطبيعي مجموعة موضوعية من الأعراف الأخلاقية التي بها تقاس الأعمال الإنسانية في أى زمان أو مكان والتي يمكن أن تنطوى على نقد جذرى للقانون الوضعى القائم المفروض من الدولة »^(٩٠) ولقد حدد روثبارد ثلاثة حقوق طبيعية أساسية ، وهى أن للإنسان ملكية طبيعية على نفسه وعمله وموارده العقارية غير المستغلة . ومن هناك يستخلص نظاما أخلاقيا معاديا غاية العداء للدولة التى تعتبر « مؤسسة غير مشروعة من عدوان منظم ، وجريمة منظمة ومكيفة ضد أشخاص وممتلكات رعاياها »^(٩١) .

- وثمة نهج مختلف تنتهجه مجموعة من المؤلفين الذى وضعوا « بالتعاقديين »^(٩٢) وأبرز أنصار هذا النهج هما الفيلسوف جون رولز « John Rawls » والاقتصادي جيمس م . بوخنانان « James M. Buchanan »^(٩٣) وهما يحاولان وضع نظام قوامه « الأخلاقيات العقلانية » وذلك بتحديد تلك الأحكام والأعراف (وخاصة المتعلقة منها بالعدالة) التى يقبلها الإنسان إذا لم تعترض قراره مصالح (أنانية) شخصية ، وتكون مؤسسة على لا شئ اللهم سوى

حجج عقلانية . وللتأكد من أنه لا شئ سوى عقل وحده هو الذى يقرر قبول حكم ، فإنه تنشأ حالة حيث يكون صانع القرار فيها غير واثق كلية من مركزه المستقبلى فى المجتمع ، ويظن أنه وراء « دثار من الجهل » الذى لا يمكن اختراقه وإلى حد لا يعرف عنده جنسه أو عرقه ، وتصبح الأحكام والقواعد المقبولة فرديا أعرافا « اجتماعية » بحكم « عقد اجتماعى » بين جميع الأعضاء العقلانيين « فى المجتمع » .

ويزعم النهجان أنهما يميضان اللثام عن مجموعة من الأعراف أو الأخلاقيات التى لا يمكن تحديدها من المنطق أو الحجج العقلانية ، فالأعراف والأخلاقيات « عقلانية تماما » لا يرقى إليها الشك ، وتستخدم النظم الأخلاقية فى كلا النهجين لوضع الأسس لنظام اجتماعى واقتصادى واضح المعالم يصاغ على منوال المذهب العقلى الديكارتى والمذهب الانشائى . ويمكن إثارة نقطة نقدية ضد القانون الطبيعى وكذلك ضد النهج التعاقدى .

- وثمة بيان عن طبيعة الإنسان هو بيان (على الأقل جزئيا) حقيقى والذى يمكن أن يكون صحيحا أو زائفا . ولا

تقرير ما إذا كان من غير المناسب فى موقف من الشك ، حل أى مشكلة فى العالم الواقعى . لأن الإنسان هناك لن يكون فى مثل هذا الموقف . ومن المنطقى أنه ليس من المقنع استنتاج معايير التى يمكن « لحايد » أن يؤسس عليها قراراته فى عالم (غير عقلانى) قوامه الجهل التام ووصف هذه المعايير كأطراف لأعمال كائنات بشرية حقيقية التى لديها معرفة حقيقية عن العالم الحقيقى ، وكذلك على آثار أعمالهم عليهم أنفسهم^(٥٣) .

(١٩) إن كلا النهجين يُحملان المذهب العقلى أكثر من طاقته ويمكن اعتبارهما مثليين طبيين لما سُمى بـ « ادعاء المعرفة »^(٥٤) أو « غطسة الفكر البشرى »^(٥٥). إن الأعراف وأحكام القيمة الأساسية - وبإيجاز : الأخلاقيات - تلعب حتما دورا هاما وحيويا فى حياة الإنسان الاجتماعية ، فمثلا ، فى مجتمع لأناس « أخلاقيين » يراعون قوانين وقواعد معينة مقبولة (التى تحدد مدى سبلهم البديلة للعمل) ، حتى تصبح أعمالهم عموما أكثر قابلية للتنبؤ وهكذا فإن الأخلاقيات تقلل من الشك ونتيجة لذلك تخفض تكاليف المعاملات الشاملة لمجتمع ما ، ولكن ، أما وإن كانت

يمكن الزعم بوجود يقينية مطلقة لا يرقى إليها أى شك تحمل لصحة أى بيان حقيقى أن اعتقاد يقينى . ولكن ليس من الواضح أن أخلاقيات القانون الطبيعى تقوم على أساس فهم طبيعة الإنسان التى هو فوق مستوى أى شك معقول . وعلينا أن نعى أن الديانات المختلفة (الحالية والقديمة) ذات التوقعات الأخروية المختلفة (أى الحشر والبعث) ذات أحاسيس مختلفة بطبيعة الإنسان ومصيره . ولم يقدم روثبارد « Rothbard » أى فحص نقدى لهذه النظرات البديلة للحياة . ولكن حتى لو أن المرء تقبل نهجه الأساسى الخاص بالقانون الطبيعى ، فإنه - أى المرء - عليه أن يستريب فى العلاقة العلمية للنظام الأخلاقى المستخلص لعالمنا: لأن استقطاع بعض الافتراضات الأساسية لذلك النظام الذى فيه حق الإنسان الطبيعى للموارد العقارية غير المستغلة أمر هام للغاية . ولكن فى مناطق مثل أوروبا أو أمريكا الشمالية ، هناك موارد عقارية غير مستغلة منذ قرون كثيرة ، ولذلك فإن من المستحيل التنقيب فى الماضى عما إذا كانت هناك صكوك تمليك قد أحرزت « قانونا » (بأشكال مشروعة للانتقال الاختيارى) أو بالقوة . - إن النهج التعاقدى مثقل بمشاكل مماثلة : والمعرفة كيف يتسنى للإنسان

وفهمناها والتي بها ظهرت القواعد الأخلاقية إلى الوجود ، وقبلت في فئات صغيرة ، وانتشرت في مجتمع وعاشت وازدهرت أثناء الأحقاب التاريخية الطويلة أو انهارت وتلاشت على مر الزمن . إن الفهم التام لتطور الأخلاقيات وتأدية وظيفتها يعتبر شرطاً لازماً لأي محاولة « لتحسين » أو « تسويغ » أو « تحديث » أو « إحياء » نظام أخلاقي . وليس لدى العلوم الاجتماعية الكثير لتقدمه في هذا المجال حتى الآن .

ب - ومن ناحية أخرى ، لدينا مثال ينطوي على التحذير وهو كيف أن العقلانيين أساءوا فهم نظام اجتماعي مفيد وتسببوا في تعطيل أدائه بدلاً من تحسينه .

وهذا النظام هو السوق ، والاعتقاد الخاطئ العقلاني هو « اقتصاد الرخاء » إن اقتصاد الرخاء يتعامل مع ظروف وملايح التوازن العام الإجمالي للاقتصاد ، مع التوزيع الأمثل لموارد بعينها في ظل افتراض أفضليات معينة ، وتكنولوجيا بعينها ومنافسة تامة ومعلومات تامة وغياب تكاليف العمليات . ولم يحدث في العالم الواقعي أن توفر أي من هذه الظروف وهكذا فإنه لا يمكن التوصل أبداً إلى توازن ثابت . ولكي

الأخلاقيات مفيدة لا تعنى أن النظام الأخلاقي يجب استنباطه قصداً أو تعميمه عقلانياً وأن « يصوغه » الناس . فهناك وسائل مفيدة أخرى ، ولكنها لم تفرض عملاً مثل اللغة والمال والأسواق .

د - الأخلاقيات والمذهب العقلي

(٢٠) تعمل هذه النظم لمصلحة الناس ومنفعتهم حتى لو لم يفهم أي شخص حقاً كيف ظهرت إلى حيز الوجود وكيف تؤدي وظيفتها . ومن نافلة القول : إن أخلاقيائنا ظهرت قبل « الثورة العقلانية » التي نشبت في القرن السابع عشر بوقت طويل ، ومع ذلك ، كان العقلانيون دوماً يميلون إلى الافتراض بأنه بعد التقدم الهائل الذي تحققه في ميدان العلم (وخاصة العلوم الطبيعية) خلال القرون الثلاثة الماضية ينبغي أن يكون الإنسان قادراً جداً على فهم هذه النظم المفيدة وإعادة بنائها عقلانياً بغية « تحسين » أدائها وتحقيق أقصى حد من فوائدها ومنافعها للناس^(٥٦) وهذا يبدو معقولاً لأول وهلة ، ولكنه في النهاية يعتبر نهجاً بالغا الخطورة .

أ - هناك من ناحية شكوك خطيرة حول ما إذا كنا بالفعل قد أحطنا بالعملية

يتسنى لنا تحسين معرفتنا وفهمنا للعالم الواقعى ، لا ينبغي لعلم الاقتصاد إن يهتم بالمواقف البعيدة المنال وإنما بالعمليات ، وبالطريقة التى ينبغى لناس أن يعالجوا بها المعلومات الناقصة وكيف يتم نقلها وكيف تنسق التوقعات وكيف تكون الأعمال « بصورة صحيحة » حسب الظروف غير المعروفة لأى عقل منفرد (أو نظام جماعى) . فإذا قيست العمليات السوقية الحقيقية بنموذج المنافسة الكاملة ، فإنها لابد أن تكون دون المستويات ، ولقد راح اقتصاديو الرخاء يجأرون بالشكوى من الحالة الناقصة للعالم وخاصة « الوجود الكلى تقريبا » للموضوعيات ، ووضعوا تدخلات سياسية لمعالجة هذه « النقائص السوقية » . ولكن هذا فى الواقع يمكن أن يدمر بسهولة أو يخرب أهم كفاية للسوق بالنسبة إلى تنسيق التوقعات . إن التدخلات الحكومية المفرطة يمكن أن تدمر الصفات الديناميكية لاقتصاد السوق والتي لا يمكن تحليلها تحليلًا كافيًا فى إطار نماذج ثابتة للتوازن^(٥٧) .

(٢١) لم يعبأ الاقتصاديون كثيرا بالأخلاقيات ما دام نظامهم أصبح علما اجتماعيا تجريبيا خاليا من القيمة . ولم تستريح مشاكل دور الأخلاقيات وتطورها بعض الانتباه إلا فى السنوات الأخيرة .

أ - هناك مجموعة أولى من المساهمات تتعامل مع دور القواعد الأخلاقية كأجهزة لتخفيف حدة القلق^(٥٨) ، ولقد طالما استغلت نماذج نظرية للألعاب (وخاصة تنوعات ورطة المسجونين المعروفة) لإثبات أنها (فى المعدل أو فى غالبية الحالات) مفيدة أو عقلانية للاعبين (أو الناس) بقبول القواعد الأخلاقية القائمة اجتماعيا واتباعها . ولكن هناك دائما خطرا بأن أنصار هذا المنهج يبدأون بتصميمات عقلانية جديدة للأخلاقيات فى ظل منظورات بعينها (مثل الأخلاقيات كأجهزة لتخفيف حدة الشك والتي لا تشمل معنى الأخلاقيات التام للحياة الاجتماعية وصلتها بها) .

ب - وثمة مجموعة ثانية من الإسهامات تهتم أساسا بظهور وتطور الأعراف والأخلاقيات وهذا أيضا موضوع رئيسى للبحث فى مادة جديدة ، ألا وهى « علم الأحياء الاجتماعى »^(٥٩) . ولقد تحول ف . أ . هايك ، الاقتصادى الليبرالى المعروف إلى هذا الميدان فى السنوات الأخيرة . ولقد عمق بفضل إسهاماته السابقة فهمنا للسوق كنظام عفوى ومؤسسة لأفضل استخدام للمعرفة المتفرقة عن المجتمع . وقال أيضاً إن السوق

الاجتماعية التي مارست مثل هذه القواعد أطلقت العنان لطاقت أعضائها وكانت قادرة على النمو بمعدل الأسرع من الجماعات الأخرى ذات الأخلاقيات المختلفة . وهذا النمو أسرع لبعض الجماعات يمثل لب عملية « الاختيار الاجتماعي » التي تؤدي إلى التطور الثقافي^(٦١) .

« إن الاختيار الاجتماعي لا يختار أساساً ما يدرکه الأفراد مما يخدم غاياتهم ويلبيها ، أو ما يرغبون ، إلا أنه يختار العادات التي لا يلاحظ الأفراد مساعدتها المفيدة لبقاء الناس . ولهذا فإن المجتمع يصبح عائلة ، من أجل بقاء أعضائه المتزايدين ، على مرعاة هؤلاء الأعضاء للممارسات التي لا يستطيعون تبريرها عقلايا والتي قد تتعارض مع غرائزهم الفطرية من ناحية ومع بصيرتهم الفكرية من ناحية أخرى »^(٦٢) .

« ليست الأخلاقيات مسألة ذوق ، فهي جد ضرورية ولكن تمثل قيودا غير مرغوب فيها فهي تجربنا بما هي الأشياء التي نبتغيها غريزيا وما تلك التي يجب أن ننأى بجانبا عنها إذا أردنا أن نحافظ على نظام يعتمد السواد الأعظم منا عليه من أجل بقائنا وإن لم يكن لنا يد في صنعه أو تعلمه لكي نفهمه . إذا فالفكرة

ليست آلية للتوزيع ، ففي السوق الاقتصادية تعتبر المنافسة « أكثر إجراء^(٦٣) فعال للاكتشاف » . ولقد وضع على أساس هذه المفاهيم المتعمقة في كتاباته الأخيرة نظرية « تطويرية » للأخلاقيات .

(٢٢) إن الإنسان لم يخترع أو يصمم الأسواق أو الأخلاقيات بدافع الرغبة منه . فإذا كانت الأخلاقيات ليست نتيجة تصميم عقلائي ، فإنها لن تكون ذات معنى كبير (ولربما مستحيله) لتبرير الأخلاقيات المتلقاة من جماعة بعينها أو مجتمع بعينه بأسلوب عقلائي خالص . وذلك أن القواعد التقليدية قد تبدو لعقلائي صارم غير عقلانية . ومع ذلك فإن قواعد « لا عقلانية » من هذا القبيل كانت مهمة لنجاح مجموعات معينة من الناس في عملية التطور الثقافي : إن القواعد الأدبية التي كان يراعيها أعضاء بعض الجماعات كانت « أكفأ » في هذا المعنى حتى إن أعضاء هذه الجماعات كانت أقدر على تكييف أعمالها وفقا للظروف التي لم يكن أى عضو منفرد ملماً بها تمام الإلمام وثمة قاعدة أدبية هامة وهي قبول الملكية الخاصة (على خلاف الملكية العامة أو الملكية المجتمعية) . إن الجماعات

القائلة بأن أخلاقياتنا جهاز تحقق لنا ما نريد فكرة خاطئة من أساسها»^(٦٣) .

(٢٣) لا يتكلم هايك أبدا عن مجموعة محددة من القواعد الأخلاقية ، ولكنه فقط يشير إلى أهمية الملكية المتعددة الخاصة وأهمية الأمانة والأسرة . ويوجه شديد النقد للأخلاقيات الاشتراكية والشيوعية كمفاهيم عقلانية .

وغرضه الأساسى من ذلك تحذيرنا ضد الغطرسة الفكرية والمغالطات وللحكم على القواعد الأخلاقية بأنها لا عقلانية لأنها لم تخطط ولا يمكن تبريرها بعقلانية صارمة يكون ضد الحكم نفسه نتيجة لفهم غير معقول للمذهب العقلى . ويقول هايك : « إننى اعتقد بأننى انصاع للعقل وأطيعه إذا استسلمت لقواعد تقليدية لا أستطيع أن أبرزها عقلانيا طالما أنه ليس لدى - فى هذه الحالة بعينها - أسس عقلانية قوية على نقيضها ، وخاصة إذا لم يكن هناك تناقض مع قواعد مماثلة أخرى التى أجد نفسى ميالا لقبولها»^(٦٤) . إن المذهب العقلى بهذا المعنى يعتبر مذهباً عقلياً نقدياً ، ولكنه ليس ضد الدين ولا «الأخلاقيات» ، فهو يؤيد مناقشة عقلانية للمسائل العقلانية ولكنه يتيح بعض المعايير حيث تكون هذه المناقشة معرضة لخطأ أن تصبح « لا

عقلانية » فى ضوء معرفتنا الإيجابية الراهنة (المحدودة للغاية) ، عن نشوء الأعراف^(٦٥) وتطورها وثبوت أهميتها الاجتماعية^(٦٥) .

ويختتم حديثه بقوله : « إنه الإدراك المتواضع لحدود العقل البشرى الذى يحملنا على قبول تفوق نظام أخلاقى الذى نحن مدينون له بوجودنا والذى لا يوجد مصدره لا فى غرائزنا الفطرية التى ما زالت غرائز المتوحشين ولا فى قدرتنا العقلية (ذكائنا) التى ليست من القوة ما يمكنها من بناء ما هو أفضل ما تعرفه ، وكذلك قبول تقليد نجد لزاما علينا أن نحترمه ونعنى به حتى لو أننا دأبنا باستمرار على إجراء تجارب لتحسين أجزائه - دون إجراء أى تصميم ، وإنما العكوف بتواضع على ترميم نظام علينا أن نقبله كأمر مسلم به . إن أعظم إنجاز للعقل البشرى لا يتمثل فقط فى إدراك حدوده التى لا يمكن تخطيها ، وإنما أيضا وجود مجموعة من القواعد المجردة التى تطورت تدريجيا . والتى بها يمكن أن يبنى أفضل مما يعرف »^(٦٦) .

ولقد وجه هايك رسالته إلى العلماء الاجتماعيين الغربيين ، ولو أن رسالته حملت محمل الجد ، لوجدنا أنها تتضمن برنامج بحث جديد وتتيح قاعدة



وعلى العلماء المسلمين ألا يحكموا عليه كعمل من « الامبريالية الأكاديمية » وذلك عندما يحاول الاقتصاديون الغربيون الإسهام في علم الاقتصاد الإسلامى . إن الجزء الأخير من هذا البحث مبنى على الافتراض بأن أساسا من هذا القبيل للتفاهم قد تم وضعه (أو أنه يمكن وضعه) .

(٣) علم الاقتصاد الإسلامى فى ضوء المذهب العقلى النقدى

(٢٤) يفهم من علم الاقتصاد الإسلامى على أنه فرع خاص من علم الاقتصاد (وليس فرعاً من الفقه الإسلامى) . ولقد شرحت الأجزاء السابقة من هذا البحث « نظريات » عن العالم الواقعى . . وهذه النظريات ليست لها قيمة فى حد ذاتها (لأنها تعزز فهمنا للظواهر والعمليات الاقتصادية) ، ولكنها تعتبر أيضاً شرطاً أساسياً للافتراضات الإرشادية التى تتعامل مع « أخلاقيات » الحياة الاقتصادية .

وعلم الاقتصاد الإسلامى ، كعلم ينبغى أن يكون نظاماً أيديولوجياً محاسبياً ومصوباً للذات ، حيث تجرى فيه تسوية النزاعات فقط بقوة الحجج الإقناعية . إن الهدف الرئيسى لأى علم ينبغى أن يكون

لإحياء « الفرع المعمارى » فى علم الاقتصاد الغربى ، وهو لم يقصر نهجه على نظام أخلاقى بعينه وهو مستعد ، كعقلانى نقدى ، أن يقول ما هو وراء الشكوك المعقولة . إن معياراً كهذا ليس فى معزل عن نظرة الإنسان للحياة التى تعتبر - فى آخر المطاف - قائمة على أساس تجاربه المؤثرة . وهذه التجارب تختلف باختلاف الناس ، ولذلك يجب علينا أن نقبل نظرات مختلفة إلى الحياة وأديانا مختلفة (وإن كنا شخصياً مقتنعين بدين واحد) . إن معتقدات الإنسان الدينية تنبثق من تجربة مؤثرة ، وأن موقفه إزاء العقل قد يكون مبنياً بصورة قوية ، على حجج عقلانية . ليس هناك تناقض منطقى فى أن يكون للإنسان عقيدة دينية وأن يكون فى ذات الوقت عقلانياً (ولكن ليس - عقلانياً مغالياً - بالمعنى الديكارتى) . ويخاطب برنامج هايك الرجل العقلانى وهو محايد فيما يتعلق بعقيدته الدينية . ولذلك فإنه قد يكون مقبولا للعلماء المسلمين - وهناك فى الحقيقة أوجه شبه صارخة كثيرة بين بعض آرائه وبين ما ينبغى عمله فى برنامج بغية تحقيق تطور عقلانى للنظم الأخلاقية . ولكن العلماء الغربيين والمسلمين يمكن أن يجدوا أساساً مشتركاً للفهم المتبادل وللتعاون فى المجال البحثى .

حقيقة الله . ولذلك فإن الرجوع إلى الوحي لا يعنى اللجوء إلى اللاعقلانية . وإنما ينبغى فهمه على أنه دليل على مصادر الإلهام والتجربة المؤثرة .

إن الله هو الكائن الكامل ، وكذلك شريعته ، وهى « شريعة عالمية صالحة لكل زمان ومكان لا سيما لأنها لا تشمل هذا العالم فحسب ، وإنما الآخرة أيضاً . ولم تضم الشريعة الإلهية فى ذاتها ، ما ينبغى أن « تكون » عليه الشريعة فحسب ، وإنما ينبغى أن تكون عليه » وقد توصف بحق « الشريعة الإلهية ، فى شكل مثالى »^(٧٠) وهذا الفهم للشريعة المنزلة لها متضمنات مهمة .

- الشريعة هى أساسا « قانون أخلاقى » . وهى بهذه الصفة ، فإن مضمونها الرئيسى لا يمكن أن يكون لوائح وإنذارات ثابتة لحالات بعينها ، وإنما هى مبادئ أخلاقية ، ينبغى أن تراعى فى حالات غير محددة لا تخصى ، وهكذا فإن الشريعة خصائص أساسية لنظرة ديناميكية للحياة التى لا بد وأن تواجه دائما وأبدا تحديات جديدة .

- إن الشريعة تتقدم على أى قانون حكومى علمانى (أو قانون وضعى) وأنه ينبغى استخدامها لتقييمه^(٧١) .

- تعتبر الشريعة قانونا كاملا ، ولذلك

النهوض بمعرفتنا لا إسداء النصح والمشورة للسياسيين إذ ليس من الضروري ، لتوعية النظرية ، أن تكون افتراضاتها مناسبة لأغراض سياسية ، أو على الأعم ، لأغراض عملية ، وينبغى أن تكون لنظرية جيدة قوية تفسيرية ولكن ليس بالضرورى أن تكون قادرة على التنبؤ بأحداث بعينها^(٧٢) .

أ - النظرة الإسلامية للحياة وعلم الاقتصاد الإسلامى النوعى

(٢٥) إن النظام الأخلاقى للإسلام وارد فى الشريعة ، أى القانون الإلهى كما جاء فى القرآن والسنة يعتبر القرآن ، بالنسبة للمسلمين ، هو رسالة السماء المنزلة من عند الله والتى بلغها النبى محمد ﷺ وشرحها فى السنة . إن القرآن يحث الإنسان ، فى مواضيع عديدة ، على تحصيل العلم والمعرفة . ولكن الإنسان نفسه له قدرات محدودة ، « ذلك لأنه لا الأحاسيس ولا الفعل يمكن أن يكون أساسا لمعرفة أكيدة »^(٧٣) وبدلا من ذلك ، فإن على الإنسان أن يرجع إلى « الوحي الذى يعتبر المصدر الوحيد لمعرفة حقيقية ويستطيع أن يرشدنا إلى الحقيقة النهائية »^(٧٤) ولكن الحقيقة « النهائية » ليست حقيقة هذا العالم وإنما

فإن مهمة القانونيين والمشرعين لا يمكن أن تكون صياغة أو وضع قانون جديد ولكن للفقهاء الإسلامى مهمة رئيسية هى إيجاد مغزى ومعنى النص القرآنى .. أى إجراء شروح حينما تنشأ مشاكل قانونية جديدة .

- وعلى الفقه الإسلامى أن يصوغ نظرة دائمة للحياة وأن يكييفها حسب التحديات الجديدة ، ويمكن أن تكون الردود الإيجابية على أسئلة بعينها مختلفة عندما لا يكون هناك إجماع حول شرح افتراضات معينة . ولكن ذلك لا يمثل مشكلة حقيقية طالما أن النظام القانونى والأخلاقي يبقى ثابتا فى ظل افتراضاته وشروحه المحددة . ولذلك فإن تنوع النظرات الإسلامية للحياة أمر ممكن ، بل هو موجود فى الحقيقة وأصبح يدرس فى المدارس القانونية المختلفة .

(٢٦) إنه لمن صميم الموضوع أن نذكر أن الفقه الإسلامى ، من وجهة النظر المنهجية ، قد وضع نظاما إجرائيا محددا يجب مراعاته عندما تجرى شروح للنص^(٧٢) ومع الاعتراف بأوجه قصور عقل الإنسان وقابليته للخطأ . فإن الشرح « لا ينبغى أن يكون نتاجا لعقل الإنسان أو رأيا شخصيا ، وإنما ينبغى أن يكون استنباطا قياسيّا ، أى التقليل بطريق القياس »^(٧٣) . إن

أسلوب القياس الذى شرحه بإسهاب القانونيون الإسلاميون فى القرون الأولى ، يعطى عقل الإنسان « توجيهها » فى محاولاته إيجاد القانون « الوضعى » الصحيح لمسألة جديدة ويمكن اعتبار مراعاة مبدأ القياس هذا واتباعه على أنه جهاز منهجى لإعطاء الافتراضات وضع يجعلها فوق مستوى الشك المعقول . ويظهر هذا بوضوح أكثر فيما يتعلق بمبدأ الإجماع ، يعنى أن تعديل الشريعة ممكن فى حالة واحدة فقط ، وذلك عندما يتفق جميع الفقهاء القانونيين على الحل « الصحيح » لمشكلة قيد البحث .

إن اتباع ومراعاة مبدأ للقياس ينبغى أن يسمح بوضع مجموعة من القواعد الأخلاقية المتناسكة الثابتة بصورة تدريجية والتي تكون وظيفتها بمثابة مرجع وأساس لتقييم السلوك الفردى ، والسياسات الاقتصادية أو وضع عناصر لنظام اقتصادى إسلامى وهذا ينطبق ، مع اختلاف سير ، مع ما ينتظر الفلاسفة الغربيون أن تؤديه نظرة إلى الحياة لتقرير وتحديد طريقة الحياة .

(٢٧) لقد تطور نظام الإسلام الأخلاقى إلى حد كبير على يد الفقهاء ، وعلماء الدين فى القرون الماضية (وعلى أساس الإفتاء) . وينبغى

اليوم إعادة النظر فيها وتكملتها فى بعض أجزائها (وتعديلها : وتكييفها) بغية تقديم حلول للمشاكل الاقتصادية الراهنة ، ولقد أدرك الاقتصاديون المسلمون ذلك وقد نشطوا لطرح تفسيراتهم الشخصية الجديدة لنظام الإسلام الأخلاقى وهناك بعض التوافق بينها بالنسبة إلى التوجيه العام - وخاصة فى التأكيد على الالتزامات « الاجتماعية » للأفراد والحكومات - ولكن هناك اختلافات كثيرة وخطيرة وخاصة فيما يتعلق بالتفاصيل والمسائل الاستراتيجية بالتنفيذ العملى والمتضمنات السياسية^(٧٤) .

إن بحثنا نقديا لهذه النماذج مازال ناقصا وإن آليات العلم الضابطة للنفس ليست بعد فى حالة عمل كاملة ، على أنه ليس من غير المعقول توقع حدوث مناقشات نقدية عن نماذج واقتراحات بعينها فى المستقبل . ولكن حتى حدوث هذه المناقشات فإن من المحتمل استمرار الخلافات فى الرأى .

- عندما يبدأ الاقتصاديون مناقشات حول أعراف ونماذج ، فإن السواد الأعظم منهم يدخلون الميدان الذى يعتبر جديدا عليهم فهم ليسوا ملّمين بالتقنيات المتقدمة للنزاعات الأخلاقية والأدبية

فحسب ، وإنما للنزاعات القانونية أيضا ولكنهم قد يختلفون كذلك حول حل لمشاكل جديدة والسبب فى ذلك ببساطة أن بعضهم يرتكب الأخطاء فى تحليلهم . إنه لمن المفيد فى هذا الصدد ، لو أن الاقتصاديين المنهمكين فى مناقشات معيارية يحاولون ربط مواقفهم بالتقليد القانونى ومع أن هذا لا يتم إلا نادرا . فإن الأمثلة يمكن إيجادها فى ميدان النشاط المصرفى الإسلامى .

- إنه لا يكاد يكون ممكنا الاستنتاج من قانون أخلاقى مثل تعليمات الشريعة الفريدة والدقيقة للسلوك الصحيح فى الحياة الاقتصادية اليومية (اللهم باستثناء تلك الحالات القليلة جدا حيث نص القرآن على تعاليم عملية محددة مثل تقسيم الميراث) . إن القانون الأخلاقى كثيرا ما يقتصر على أن يقضى بما هو محرم ولكن ليس بما ينبغى أن يفعل^(٧٥) .

- ولذلك فإنه بالنسبة إلى السياسة الاقتصادية ما زال هناك سؤال مفتوح ، وهو إلى أى مدى يمكن أن يذهب الاستنباط من النظام الأخلاقى وبمعنى آخر وهو ما مدى التفاصيل والتحديد الذى ينبغى أن تذهب إليه التوصيات الموجبة وما مدى التصرف وفى أى ميادين ينبغى أن يترك الممثلين السياسيين .

وتتراوح النماذج من اقتصاد سوقى اجتماعى^(٧٦) إلى تنوع من دكتاتورية الرخاء الخيرية^(٧٧) .

- وحتى لو لم يكن هناك توافق فى الآراء حول الجوهر المعيارى لأحكام القيمة والقواعد الأخلاقية الأساسية وغير الأساسية ، فإن الاقتراحات الخاصة بتعديل الشريعة الإسلامية يمكن (وربما) تختلف فى جوانب مهمه . والسبب فى ذلك هو أن أية توصية ينبغى أن تأخذ بعين الاعتبار النتائج الحقيقية لتوصية إرشادية بعينها ، وهذا يتطلب الرجوع إلى نظريات اقتصادية ذات جوهر تجريبى ، ولكنه يعتبر الاستثناء النادر لا القاعدة الذى يتفق الاقتصاديون فيه على نظرية الكفاية .

ويعنى البيان والقول الأخير ضمناً أن هناك شرطاً أساسياً لتسوية النزاعات فى الفرع المعيارى لعلم الاقتصاد الإسلامى وهذا الشرط هو الموافقة أو على الأقل توضيح المواقف الاقتصادية غير الأخلاقية ، وينبغى أن يكون هناك نوع من النظريات « غير الأخلاقية » فى علم الاقتصاد الإسلامى : فالنوع الأول يحلل نوعيات العوالم المثالية حيث يعمل جميع الناس بتعاليم الإسلام المعيارية ويتصرفون

كمسلمين « مثاليين » والنوع الثانى يحلل أفعال « المسلمين المثاليين » أى أفعال الناس الذين لا يلتزمون التزاماً تاماً بتلك القواعد والأخلاقيات التى ينبغى أن تقرر حياتهم كمؤمنين .

ب - النماذج المثالية (اليوتوبية) للتوازن العام .

(٢٨) الواضح أن سلوك الناس فى غالبية البلدان الإسلامية لا يتمشى مع المثل والمستويات التى فصلت فى الكتابات عن الأخلاقيات والآداب الإسلامية . ولقد عرّف المسلم « المثالى » بخلاف المسلمين « الحقيقيين » بأنه ذلك المسلم الذى تتسم مصالحه الذاتية أساساً بالاعتدال والذى تتأثر أعماله تأثيراً قوياً بالالتزامات الاجتماعية التى يفرضها عليه الإسلام .

ومما لاشك فيه أن السؤال المهم هو كيف يبدو عالم اقتصادى إذا كان كل الناس « مسلمين مثاليين » بهذا المعنى . ولكن وصف عالم من هذا القبيل لن يكون نظرية إيجابية وإنما مفهوم عقلى يوتوبى (مثالى) . إن مثل هذا المفهوم قد يكون ذا قيمة كشفية ، ولكن العالم المثالى الذى يصوره ليس سوى خيال فكرى^(٧٨) .

هذه النماذج البيوتوبية تثير أسئلة أكثر من إجاباتها . ولندكر أمثلة قليلة منها: كيف يصبح الناس مسلمين مثاليين (أمن بصيرتهم أم بالرعاية أم بالقوة) ؟ وكيف تظهر مؤسسات اقتصادية إسلامية مهمة (مثل المصارف وإدارات الزكاة والمؤسسات الإسلامية) إلى عالم الوجود؟ ما الدور الذى ينبغى أن تضطلع به الدولة هل هناك « ضمانات » فى النموذج وذلك فى حالة « نكوص » الناس .

- ومن المشكوك فيه غاية الشك هو ما إذا كانت الشريعة تسمح باختيار عدد محدود من الأفضليات الفردية المسموح بها ، إن ما يقال هو إن الشريعة تستثنى عددا محدودا من الأفضليات الفردية المباحة تاركة عدد الأفضليات المباحة مفتوحا .

- فإذا أرادت الحكومات ، بالرغم من هذه الحجة ، أن ترسم خطا فاصلا بين « الحقيقى » و « الحق » أو الأفضليات المشروعة : كيف يمكن تحديد هذه الأخيرة ؟ وكيف يتسنى للبيروقراطيات الحكومية أن تدرك وتختار الأفضليات المباحة ؟ وما الذى يحدث عندما لا يكون الناس مستعدين لإنفاق كل دخولهم إلا على سلع مباحة ولكنهم مع ذلك لديهم

أفضليات « خاطئة » وقوة شرائية حرة ؟ .
- وحتى لو أن الشريعة تسمح باختيار عدد محدود من الأفضليات الفردية ، فإن ذلك لا يعنى أن هذه الأفضليات يمكن تمثيلها بصورة صحيحة فى وظيفة الرخاء الاجتماعى ، ويمكن أن تعرف فى معظم الحالات ، وعلى أحسن الفروض ، من حيث النوع لا من حيث الكم ، وقد لا تكون هناك أفضليات نوعية . وكيف يمكن أن ينعكس ذلك فى سياسة الرخاء وفى الاختيارات المفيدة لدولة إسلامية لم يفترض المرء معرفة تامة (بما فى ذلك معرفة جميع الظروف الخاصة والفردية التى يعمل الأفراد فى ظلها) فى جانب الدولة الإسلامية ؟ .

- وإذا لم يكن من المستطاع قصر عدد من مثل الرخاء العليا المستمدة من الأفضليات الفردية المختلفة ، على أفضلية فريدة واحدة مماثلة لتلك التى تختارها الدولة الإسلامية ، فإن إدخال وظيفة الرخاء الخاصة تعنى وجود سمة دكتاتورية .

- إن نهج اقتصاد الرخاء يسترعى الانتباه إلى حل خيالى لمشكلة خيالية لأنه يقوم على أساس منطق الاختيار بين اليقينيّات (الحقائق)^(٨١) . ولكن الدول

الإسلامية الحقيقية لن تشغل بالها بالاختيار بين اليقينيات ، فمشكلتها هي الاختيار السياسى بين الاختيارات المشكوك فيها ... أى بين الإجراءات التى لا تعرف نتائجها مقدما .

- يفترض نموذج الرخاء السلطوى أنه ليس للسياسيين فى دولة إسلامية أهداف غير الوصول بوظيفة الرخاء الإجتماعى الإسلامى أقصى غاياتها . ولما كان تحديد هذه الوظيفة ليس فى الأساس عملا سياسيا وإنما مشكلة لتحليل أخلاقى ومنطق استنباطى فإن السياسيين لن يكونوا أكثر من موظفين تنفيذيين ، لم إذن يقبل السياسيون مثل هذا الدور السلبي ؟ وماذا عن وظيفة الرخاء إذا كان للسياسيين أفكارهم الخاصة ويرون السياسة الاقتصادية كأداة لا لتحقيق المثل العليا الإسلامية ، وإنما لتعزيز مصالحهم الشخصية ؟ إنه ليس ثمة نموذج يذكر أى ضمان ضد المعالجات السياسية لوظيفة الرخاء .

- فإذا أريد لوظيفة الرخاء المؤسمة أن تذهب إلى أقصى مداها ، فإن ذلك قد يتطلب تخطيطاً شاملاً (أو على الأقل استراتيجياً) للاقتصاد كله . ولكن قد تكون هناك حاجة إلى تدخلات أقل صلاية فى قرارات منظمى الأعمال والحد

من حقوق الملكية الخاصة . ونتيجة لذلك قد ينشأ تناقض بين تخطيط الرخاء وضمان حقوق الملكية الخاصة ، ما هو الحل وكيف يمكن الاحتفاظ بالنظام المعيارى متماسكا ؟ .

- إنه لا يمكن اعتبار نماذج التوازن العام مع خلفية اقتصاد الرخاء نظريات مقنعة : فهى تتعامل مع صفات عوالم خيالية لا سبيل إلى تحقيقها حيث يفترض أن تكون الظواهر - وهى أساسية ومكونة لمشكلة اقتصادية ، مستبعدة ، وهى (النقص فى المعرفة البشرية والشكوك . ولا بد أن تبدأ نظرية مقنعة عن عالم الشك ثم تبين كيف تستطيع القيم الإسلامية أن تؤثر على القرارات الاقتصادية حيث تقرر الاختيارات بين البدائل غير اليقينية .

- ليست هناك معرفة كاملة فى العالم التجريبي وأن الافتراض بأن الأفراد جميعهم قد أضفوا الصفة الذاتية على مجموعة الأفضليات الإسلامية المباحة التى تقوض تماما سلوكهم الاقتصادى افتراض غير واقعى اليوم . فالدولة الإسلامية لا يمكن أن تتوقع أن يكون كل الناس سعداء بالتدخلات السياسية أو يوافقوا عليها والتى من شأنها أن تدفع بوظيفة الرخاء الاجتماعى المفروضة من

(٣١) وثمة صيغة معدلة نوعا ما لنهج الرخاء الاقتصادى يستهدف استنباط الأهداف والشروط الحدّية لاستراتيجية إنمائية إسلامية . وحالما توضح السياسات الحكومية فإنها يمكن أن تكيف حسب هذه الاستراتيجية .

وهذا النموذج أيضا نموذج معيارى أساسا أن بعض الحجج الأساسية ضد نهج الرخاء يمكن تكرارها :

- من المشكوك فيه ما إذا كانت استراتيجية إنمائية واحدة (فقط) يمكن استنباطها من المصادر الإسلامية .

- ليس هناك ضمان بأن حكومة ما ستتبع هذه الاستراتيجية ولا تخلطها بعناصر « أنانية » .

- تتطلب النظريات معرفة حقيقية لا يستطيع علم الاقتصاد الإسلامى أن يوفرها إذا ظل مقيدا بالمنهج قيد البحث .

(٣٢) ليست مقمعة جميع هذه المحاولات المبذولة لتصميم نظام اقتصادى إسلامى كامل وذلك باتخاذ بعض « القواعد الأخلاقية » ثم استنباط ما هو أحسن ملائمة للناس . ويمكن إبداء حجج نقدية على غرار تلك التى تقدم شرحها (مع بعض التعديلات) ضد أى نموذج أولى واستنباطى من هذا

الدولة إلى أقصى غاياتها : وقد حاول البعض التهرب من الإجراءات التقليدية المرهقة ، فيما يحاول آخرون الدفاع عن الامتيازات القديمة ... الخ . وخلاصة القول إنه لمن المشكوك فيه معرفة كيف سيتصرف الناس إزاء سياسة رخاء « إسلامية » .

يتطلب نهج علم اقتصاد الرخاء استنباطا لوظيفة الرخاء الاجتماعى من أعراف إسلامية أساسية من ناحية ، وحلا لبعض المشاكل المساعدة بالنسبة لضمان أداء إلى أقصى حد لوظيفة الرخاء ، من ناحية أخرى . إن النموذج فى كل جانب مهم ، يعتمد على « واردات » المعرفة من « علم الاقتصاد التقليدى » : إلا إن تنفيذًا عمليا لسياسات الرخاء يتطلب معرفة عن كيفية تفاعل العوامل الاقتصادية مع بعضها بعضا وتتصرف إزاء التدخلات الحكومية . وهذه المعرفة عن العالم الحقيقى لا يوفرها نهج الرخاء ذاته ، فإن لم يرد أحد أن يستورد هذه المعرفة المهمة من علم الاقتصاد التقليدى (غير الإسلامى) ، فإنه يجب إنشاء فرع إيجابى مكمل لعلم الاقتصاد الإسلامى ، ويجب تطوير هذا الفرع مع مراعاة الأولوية لأنه ينبغى أن يكون الأساس لجميع الإجراءات السياسية .

نظري ، إن قوته الإقناعية الأولية محدودة للغاية .

ج - توجيهات للفرع الإيجابي من علم الاقتصاد الإسلامي

(٣٣) إن نهجا أكثر إقناعا لتطوير علم الاقتصاد الإسلامي ينبغي أن يبدأ بوضع برنامج بحثي للفرع الإيجابي من هذا العلم . ومن الأهمية بمكان تعزيز المعرفة الحقيقية عن نظام يسترشد العمل الإنساني فيه بنظرة إسلامية للحياة ، أو حيث ينبغي للمؤسسات الإسلامية أن تعمل في بيئة أكثر علمانية .

(٣٤) إنه ينبغي للمسلمين أن يدرسوا النظريات (الاجتماعية - البيولوجية) للاختيار (الانتخاب) الاجتماعي والتطور الثقافي ، وعليهم أن يحاولوا تطبيق هذه النظريات على تاريخ العالم الإسلامي . لقد مكنت النظرة الإسلامية للحياة المسلمين ذات مرة لا من إقامة أمبرطورية ممتدة الأطراف فحسب ، وإنما من نشر دينهم فوق مناطق شاسعة من العالم أيضا والمعروف تماما أنه كان للعالم الإسلامي « عصره الذهبي » وأن الاقتصاد في ذلك الوقت لم يكن يدار بواسطة الحكومات وإنما كان اقتصادا غير مركزي ومنسقا بواسطة

القبيل . فإلى جانب الشكوك في التماسك الداخلي لهذه النماذج ، ينبغي للمرء أن يدرك أن النهج الأولى - الاستنباطي يعتبر استمرار للنمط الديكارتي عن المذهب العقلي الذي تعرض لمبرير النقد من جانب المذهب العقلي النقدي . إن هذا النوع من « الهندسة الاجتماعية » الشامل الاستدلال يفترض أن مصمم النظام الجديد له سيطرة على المعرفة التي لا يملكها أساسا ، يمكن للمرء أن يشير شكوكا خطيرة فيما إذا كان النمط الديكارتي للمذهب العقلي يمثل وقفا عقليا كافيا بالنسبة إلى السياسة الاقتصادية عامة ، وبالنسبة إلى علم الاقتصاد الإسلامي خاصة . إن النظرة الإسلامية للحياة ليست نظرة ضد العقل أو النظرة اللاعقلانية ، ولكن ذلك لا يعني أنه يمكن الهبوط بها إلى عدد صغير من المبادئ والقواعد الأخلاقية التي يمكن استنباط أو استنتاج كل شيء منها بالعقل دون غيره . والإسلام دين ذو تقليد خلقى طويل وفترات ويجمع أكثر من أربعة أو ستة مبادئ أو قواعد أخلاقية ويعنى إغفال اليقينية أنها غير مناسبة لصياغة نظام اقتصادي يتمشى مع النظرة الإسلامية للحياة . هذا افتراض قوى (أو حتى غريب) ويحتاج حتما إلى فحص

الخبراء فى التاريخ القانونى والاجتماعى
واللغات واللاهوت .

- لقد وضع الاقتصاديون المسلمون
نماذج متقدمة نوعا ما من علوم الاقتصاد
الخالية من الفائدة^(٨٣) ، وحاولوا إثبات
تفوق الوظائف التخصصية والتوزيعية
لنظام قائم على اقتسام الربح والخسارة
كبديل لنظام الفائدة التقليدى .

وربما لا تستطيع أى نظرية من
نظريات النمط الثانى (الاقتصاديات
الكبرى للأعمال المصرفية الإسلامية) أن
تدعى لنفسها صفة نظرة إيجابية ذات
صلة تجريبية . إن جميع النماذج تفترض
أن أنماطا ذات فائدة ثابتة للتمويل ستحل
محلها ترتيبات تقوم على أساس اقتسام
الربح والخسارة ، وثم تقنيات تمويلية
للمصارف الإسلامية (مثل رفع الأسعار
أو التأجير) قد ورد ذكرها أحيانا
كاحتمالات ، ولكن المفروض أنها لا
تلعب دورا بارزا ، ولكن حقيقة المصارف
الإسلامية هى العكس تماما : فالأساليب
المباحة « للدخل المحدود » الخاصة
بالتحويل (رفع الأسعار والتأجير.. الخ)
أساليب سائدة فيما أن نظام المشاركة فى
الأرباح والخسائر تعتبر فى معظم الحالات
هامشية فقط^(٨٤) .

شبكة من الأسواق ولكن حدث فيما بعد
فى التاريخ أن الثقافة الإسلامية انهارت. ما
هى الأسباب الداخلية ، لهذا الانهيار؟
هل تغيرت الأخلاقيات ؟ ألم يطرأ عليها
أى تغيير ولكنها أصبحت جامدة
ومتعسفة ؟ هل كان سبب الانهيار نجاح
جماعات اجتماعية أخرى كانت لديها
قواعد أخلاقية « أفضل » . إن هذه أسئلة
لا ينبغي ترك الإجابة عليها إلى المؤرخين
فقط^(٨٥) .

إن الاقتصاديين الملمين بعمل
الأسواق وتحليل الظواهر التى تعتبر نتائج
غير مقصودة للعمل الإنسانى ، يمكن أن
يسخروا معرفتهم ومهاراتهم الفكرية لوضع
نظرية نشوء وتطور النظرة الإسلامية للحياة
وعليهم أن يجدوا « الخطأ » الذى تسبب
فى انهيار العالم الإسلامى . كما ينبغي
لهم أيضاً أن يولوا انتباها خاصا إلى
الأخلاقيات السائدة ونتائجها على الحياة
الاقتصادية وثمة أسئلة مهمة وهى : ما
أنماط المؤسسات (فمثلا الأسواق الحرة
أو المنظمة) التى سمحت للناس أن
يتكيفوا حسب ظروف مجهولة ومتغيرة ؟
وما هى النتائج الاجتماعية غير المقصودة
التي تربت عليها أعمالهم ؟ وما هو دور
الحكومة ... الخ ؟ وللإجابة على هذه
الأسئلة يجب سلوك نهج متعدد الفروع
العلمية حيث يتعاون اقتصاديون مع



تتجاهل نماذج الاقتصاديات الكبرى القائمة على الربح والخسارة أن المصارف الإسلامية لها خيار بين الأدوات المباحة (التي تضم أدوات ذات دخل محدود) وأن هناك أسبابا كثيرة تتعلق بالاقتصاديات الصغرى تبين لماذا يكون في مصلحة المصرف التركيز على التقنيات وإغفال الربح والخسارة فمثلا تشمل الترتيبات المتعلقة بالربح والخسارة أخطاء أكبر وتكاليف أكثر إلى حد كبير (لتقييم المشاريع ورصدها) . بالنسبة إلى المصرف وإلى تمويل المتعهدين بتكاليف محددة سلفا مثل (رفع الأسعار والتأجير) وهي تسمح بتحقيق نتائج للفعالية المالية المعلنة أكثر مما تحدته أساليب الربح والخسارة . والنتيجة المستخلصة من هذه الاعتبارات للاقتصاديات الصغيرة هي أن المصارف الإسلامية تميل دائما إلى الاحتفاظ بتمويلاتهم القائمة على أساس الربح والخسارة على مستوى منخفض وليست فقط المصارف العاملة في مجال اقتصاديات مبنية على أساس الفائدة وإنما المصارف في النظم المالية المؤسمة أسلمة تامة .

(٢٧) إن الضعف الأساسي لنماذج الاقتصاديات الكبرى القائمة على أساس الربح والخسارة هو أنه ليس لها أساس

مقبول لاقتصاد صغير . ولذلك . فإنه ليست هناك فقط نظريات إيجابية من شأنها أن تسهم في معرفتنا عن العالم الحقيقي ، وإنما ليس هناك أيضاً نظريات معيارية مقنعة يمكن أن تعطينا فكرة عن كيف يمكن لنظام إسلامي أن يعمل في عالم الواقع . فالنماذج ليست فقط مناقضة للواقع كما أنها ليست فوق مستوى الشكوك المعقول .

إن النظريات الأكثر قابلية للقبول عن صفات الاقتصاد الكبير للاقتصاديات الخالية من الفائدة ينبغي أن يكون لها أساس أفضل لاقتصاد صغير ويجب أن تؤسس على افتراضات واقعية فيما يتعلق بسلوك المصارف الموجهة نحو الربح ، عندئذ يستطيع المرء أن ينتقل من المستوى الصغير إلى المستوى الكبير ويميط اللثام عن جميع متضمنات الاقتصاد الكبير للسلوك العقلاني الذي ينتهجه الاقتصاد الصغير . وهذا من شأنه أن يؤدي إلى معرفة محسنة عن العالم الحقيقي وليس إلى التخمين والتمنى .

(٣٨) إن الدرس العام المستفاد من مثال الأعمال المصرفية هو أنه لمن الأهمية بمكان التمييز بين ما هو مرغوب فيه ، من وجهة النظر المعيارية ، وما هو المعقول من وجهة النظر التجريبية ، ولذلك فإن الرأي القائل بأن « الفرق بين علم

الاقتصاد المعيارى وعلم الاقتصاد الإيجابى ليس فى الواقع مهما للاقتصاديين المسلمين » ، رأى مشكوك فيه.^(٨٥) إن المسائل المعيارية يجب ألا تترك وشأنها ، ولكن هذا لا يعنى أن الفرق الإيجابى / المعيارى ليس ذا صلة ، وعلم الاقتصاد الإيجابى فقط هو الذى يمكن أن يعزز معرفتنا عن العالم الواقعى (فى الماضى والحاضر والمستقبل) ويمدنا بالمعرفة اللازمة لفهم المسائل فى علم الاقتصاد المعيارى فهما تاما وتقييمها تقيما تاما أيضا . وعلى الاقتصاديين المسلمين أن يراعوا المبادئ التزيفية - المتقدمة - لأنهم منهمكون فى المناقشات المعيارية والإيجابية .

يجب أن يتحول علم الاقتصاد الإسلامى إلى انتكاسه وارتداد إلى القرن

التاسع عشر تختلط فيها البيانات الإيجابية والمعيارية ، وينبغى أن يكون إجراء مناقشة عقلانية أمرا ممكنا فى كلا فرعى العلم . إن تطبيق علم الاقتصاد الإسلامى تطبيقا حادا يمكن أن يساعد على جعل السياسة فى البلدان الإسلامية أكثر عقلانية وليست - كما يظن كثير من المراقبين الغربيين بعد نظرة سطحية متحيزة - بمثابة انحراف نحو اللاعقلانية . ولم يرد فى هذا البحث ، سبب أساسى لماذا لا يكون علم الاقتصاد الإسلامى محاسبا وضابطا للذات - وبمعنى آخر .. علم . ومع أن النظرة الغربية والإسلامية للعالم (وبالتالى طريقة الحياة) تختلف فى كثير من الجوانب ، فإنه لمن الممكن إيجاد قاسم منهجى مشترك يمكن أن يقدم للاقتصاديين الغربيين والمسلمين أساسا لحوار فكرى وتبادل مثمر للآراء .

الهوامش

(١) لقد عمد ميسيز Mises (١٩٤٩ م) إلى شرح الاقتصاد كعلم للعمل الإنساني شرحا وافيا وهو يتفق (إن لم يكن متطابقا) مع تعريف الاقتصاد كعلم للاختيار الذى روجه بصفة خاصة Robbins (١٩٣٢ م) .

(٢) سيتم بحث تبرير المعتقدات الفرضية فى قسم لاحق (راجع ص) .

(٣) وإلى جانب ديكارت أسهم من كل باروخ ديسينبيوزوز « Baruch do Spinoza » (١٦٣٢ - ١٦٧٧) وجونفرايد ولاينتز (١٦٤٦ - ١٧١٦) وإيمانويل كانت (١٧٢٤ - ١٨٠٤) بنصيب وافر فى المذهب العقلى الكلاسيكى . وبالنسبة إلى المذهب التجريبي ينبغى الإشارة إلى جانب هيوم ، إلى جون لوك « John Locke » (١٦٣٢ - ١٧٠٤) وجون ستيوارت « John Stuart Mill » (١٨٠٦ - ١٨٧٣) .

(٤) أوكونور . كار « Oconnor . Carr » (١٩٨٢) ص ٤ - ٥ .

(٥) يعنى هذا المبدأ « إن الأمثلة التى ليست لدينا خبرة بها ، يجب أن تماثل تلك التى لدينا خبرة عنها وأن منهج الطبيعة يمضى دائما على وتيرة واحدة وبصورة متعاقبة ، هيوم (١٧٣٩ - ١٧٤٠) استشهد به أوكونور . كار (١٩٨٢ م) ص ١١ .

(٦) بلوج « Bloug » (١٩٨٠ م) ص ١٢ .

(٧) أوكونور . كار (١٩٨٢ م) ص ١٢ .

(٨) ليس ثمة شك فى أن المرء قد يقول مثلا إن « ق » من « ب » لأنه يستطيع أن يفسر نفس الظواهر مثل « ب » بل وأكثر منها . ولكن هذه مسألة تتعلق بالقيمة الإعلامية لا بالقيمة الإدراكية الأساسية لـ « ب » .

(٩) يمكن الاستشهاد بالنظرية الكمية للمال كمثال اقتصادى .

(١٠) للاطلاع على نقد عام « لنهج التبرير » راجع بارتلى « Borthey » (١٩٦٢ م) .

(١١) كانت أسس هذه الحجة معروفة بالفعل لـ « هيوم » .

(١٢) الخلاصة أنك لا تستطيع إقامة الدليل على أن أى شئ صحيح ماديا ولكنك يمكن أن تبرهن على أن بعض الأشياء زائفة ماديا بلوج « Bloug » (١٩٨٠ م) ص ١٢ .

(١٤) هذا لا يمثل إمكانية منطقية فحسب ، وإنما يمثل اعتقادا ثابتا معقولا لا يبرره وجود نظم دينية ذات أخلاقيات مختلفة مثل المسيحية والإسلام والهندوكية والبوذية .

(١٥) ولكن هذا لا يعنى أن القرارات (الشخصية) النهائية بشأن قبول الأعراف النهائية قرارات جائزة ولا

تقوم على أساس لأنه من المستحيل منطقيا تقديم أسس أخرى لتبرير الأعراف النهائية . « إن قرارات من هذا القبيل ليست بلا أساس وليست جائزة . وإنما على العكس . فهي تقوم على أساس قوى وليس هناك ببساطة سبيل لتؤسس على أسس أفضل والدفاع عنها بصورة أصح » برومر (Brummer) (١٩٨٧م) ص ١٣٧

(١٦) يمكن أن يصبح هذا ذا صلة قوية لعلم الاقتصاد حينما يكون للسود الأعظم للسكان « أو السكان كلهم » هذه النظرة للحياة .

(١٧) برومر (١٩٨١م) ص ١٤٠ .

(١٨) برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٧ .

(١٩) « لقد بنيت هاتان المحاولتان لمواجهة المذهب العقلى على أساس الافتراض بأن المعايير العقلانية معايير صحيحة ، وهكذا فإنه لا يمكن قبول أى افتراض على أسس منطقية (واضحة لكل إنسان) إن اللاهوت العقلانى يحاول الدفاع عن العقيدة المسيحية بالنسبة إلى هذه المعايير . فيما يحاول اللاهوت الوجودى تمييز العقيدة المسيحية عن نوع المعتقدات التى تتطلب هذا النوع من الدفاع برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٨ .

(٢٠) برومر (١٩٨١م) ص ٢٠٨ .

(٢١) برومر (١٩٨١م) ص ٢١١ - ٢١٢ .

(٢٢) « إنه لمن السخف العيش وفقا لتوقع بعث وحساب أخير إذا افترض المرء أن البعث والحساب الأخير ليس سوى قصتين لم تقم بصدهما دعاوى حقيقية » برومر (١٩٨١م) ص ٢٦٧ .

(٢٣) « إن أى محاولة لإقامة الدليل على وجود الله بالاحتكام إلى صنعه ، محاولة دائرية وغير مباشرة (إننا نزعّم أننا نعرف الله (الخالق) لأننا نلمس خلقه ، ولكننا نرى الكون كخلق فقط فى ضوء معتقداتنا بالخالق » . برومر (١٩٨١م) ص ٢٧٣ .

(٢٤) برومر (١٩٨١م) ص ٢٧٤ .

(٢٥) للحصول على موجز لنتائج العلوم الطبيعية الحديثة التى قد تكون لها نتائج هامة بالنسبة إلى المعتقدات الدينية ، راجع ديفيز (١٩٨٣م) Davies .

(٢٦) فى التاريخ أمثلة كثيرة عن مقاومة قوية بين الكنيسة المسيحية المؤسسية لإجراء تعديلات من هذا القبيل للنظام العقدى فى ضوء المعارف الجديدة ولكن هذا لا يقيم الدليل على أن مثل هذه التعديلات مستحيلة على الأسس العقلانية ، وإنما الكنيسة هى التى كانت مؤسسة غير عقلانية فى هذه الأمثلة .

(٢٧) للمتابعة راجع برومر (١٩٨١) صفحات ١٣٢ - ١٣٥ ، ٢٦٥ - ٢٦٥ .

(٢٨) أما وأن الخبراء العقيديين يصيغون نظرة للحياة « بالنيابة » عن المؤمنين ، فإنها يجب أن تكون مقبولة للرجل العقلاني : فهي نوع من تقسيم العمل ، وشرط أساسي أن يكون الخبراء العقيديون مؤهلين وجديرين بالثقة .

(٢٩) من وجهة نظر الأبيستيمولوجية ليس هناك فرق ما إذا كان المؤمنون يتلقون هذه النظرة للحياة في شكل « اقتراحات أدبية » أو قوانين ملزمة تسنها الدولة ، أما وإنها تستطيع أن تحدث فرقاً كبيراً حقيقياً ، فهذا أمر واضح ، ولكن البحث في شكل كاف لا يصال النظرة للحياة يجب أن يتم في إطار هذه النظرة ذاتها وبالنسبة إلى جوهرها .

(٣٠) للوقوف على « المنظورات الإنجيلية عن الحياة الاقتصادية » راجع مثلاً :

« Bishop's Postoral » (١٩٨٤) .

(٣١) إن النظريات التي ثبتت حقيقتها بدون اللجوء إلى دليل تجريبي يجب أن تكون مؤسسة إما على الافتراضات الذاتية الواضوح أو على معرفة أولية أى معرفة سابقة للتجربة ومستقلة عنها . وفي العصر الحديث يمارس علم الاقتصاد النمساوى ، النهج الأولى ، راجع مثلاً رولان « Dolan » (١٩٧٦) وهرايت (١٩٨٤) White .

(٣٢) رصد هتشيتون (١٩٦٤) Hatchiwon التمييز الإيجابي / المعيارى فى التاريخ .

(٣٣) هتشيتون يستشهد بجون ستياوت مل (١٩٦٤) ص ٢٤ .

(٣٤) هتشون يستشهد بجون مل (١٩٦٤) ص ٢٧ .

(٣٥) مراجع هتشون (١٩٣٨) ، وراجع أيضا ماكلوسيكى (١٩٨٣) .

(٣٦) لقد أدى هذا ، فى جملة أمور أخرى إلى المنهج « الذرائعى » فى السياسة الاقتصادية: أن أهداف السياسة الاقتصادية وأغراضها يضعها السياسيون ويقترح الاقتصاديون أدوات مناسبة لتحقيق هذه الأهداف : أما تبرير الأهداف لا يخضع لفحص الاقتصاديون .

(٣٩) يجب إجراء استثناء للمناقشة حول وضع اقتصاد الرخاء ، وفى حين أنه كان عند بداية عرضة من جانب باريتو (Pareto) بمثابة نظرية إيجابية ولكن ما لبث أن أصبح فيما بعد معياريا فيما يتعلق بمتى أدخلت وظائف الرخاء ومتى اتخذ الأمثل كهدف أو مرجع لتخطيط الإجراءات السياسية وللوقوف على هذه المناقشة راجع بلوج Blaug (١٩٨٠) صفحات ١٤٠ - ١٤٨ .

(٤٠) للوقوف على ملخص راجع كولدويل Coldwell (١٩٨٢) ص ٢٣٨ - ٢٤٢ . وراجع أيضا بلوج (١٩٨٠) ص ١٧ - ١٩ ، ١١٤ - ١١٥ .

(٤١) لقد أدخل همبل (Hempel) وأوبنهايم (Oppenheim) (١٩٣٥) هذا الاصطلاح .

(٤٢) راجع بلوج (١٩٨٠) ، ص ١١٥ - ١٢٠ - ١٦٣ .

- (٤٣) كولدويل - Caldwell - (١٩٨٢) ، ص ٢٤٥ - ٢٥٢ يدافع عن التعدد المنهجية .
- (٤٤) بوبر (١٩٦٤) ص ٢٢٤ ، ٢٢٥ .
- (٤٥) راجع ويبر (١٩١٧) ص ٢٠ .
- (٤٦) بوبر (١٩٦٣) ص ٢٣٢ .
- (٤٧) بلوج (١٩٨٠) ، ص ١٣٣ . الفرق بين الأحكام الأساسية وغير الأساسية المتعلقة بالقيمة قد اقترحه سن (Sen) ١٩٧٠ م .
- (٤٨) إن لكل فرد على حد أن يفرز نفسه ما الذى يقبله وما الذى يقنعه كحكم لقيمة أساسية ، فهذه ليست المشكلة هنا ، فإن كل شخص يلجأ إلى خبرته المؤثرة لتقرير نظره للحياة « بنفسه » .
- (٤٩) روثبارد (١٩٨٢) ص ١٧ .
- (٥٠) روثبارد (١٩٨٢) ص ١٨٦ .
- (٥٢) راجع راولز (Rawls) (١٩٧١) بوخانا (١٩٧٥ ، ١٩٧٧) .
- (٥٣) إذا لم يكن معروفا كيف يؤثر القرار على صانع القرار نفسه ، عندئذ لماذا يتخذ صانع القرار أى قرار ؟ فإذا رفض أن يقرر أى شئ فى عالم من الجهل التام ، فإنه لن يكون هناك قواعد لإصدار القرارات على الإطلاق .
- (٥٤) هذا عنوان المحاضرة التى القاها ف . أ . هايك « F . A . Hayek » عندما حصل على جائزة نوبل راجع هايك (١٩٧٥) .
- (٥٥) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢١ .
- (٥٦) هناك « محاولات عقلانية » للتخلص من بعض هذه النظم (الأخلاقيات والدين والأسواق) كلية وإحلال تخطيط عقلانى محلها ، واتخاذ الماركسية والاشتراكية كمثليين .
- (٥٧) للوقوف على تقرير عن اقتصاد الرخاء الكلاسيكى الجديد ونماذج التوازن العام ، راجع هتشون (Hutchinson) ص ١٨٣ - ١٨٧ ، وراولى (Rowley) وبيكوك (Peacock) (١٩٥٧) .
- (٥٩) راجع مثلاً ولسون (Wilson) ، ١٩٧٥ ، باراش (Barash) ١٩٧٧ ، وهوايت (White) ، ١٩٨١ .
- (٦٠) راجع مثلاً هايك (١٩٤٥ - ١٩٦٨) .
- (٦١) إن تسمية هذه « بالداروينية الاجتماعية » تسمية مضللة وغير صحيحة .
- (٦٢) هايك (١٩٨٤) ص ٣٢٤ « الاعتماد التام على البصيرة العقلانية كأساس كاف للعمل الإنسانى يعتبر خطأ فكرياً » .. نفس المصدر ، ص ٣٢٦ .

(٦٣) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٨ .

(٦٤) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٥ .

(٦٥) « يبقى التقليد الأخلاقي كنزاً لا يستطيع العقل أن يحل محله ، ولكنه يمكن فقط أن يحاول تحسينه بنقد بناء ، أى بمحاولة إقامة نظام لا نستطيع أن نخلفه ككل ، إن نظم الأخلاقيات مستقلة ، بمعنى أن جميع الأحكام أو القيم الأخلاقية بعينها تمشي بدورها مع الأصول الأخلاقية . إننا لا نستطيع أن نحكم على قاعدة بعينها من قواعد السلوك الأخلاقي إلا بالنسبة إلى نظام من هذه القواعد التي يجب علينا أن نعالجها من أجل ذلك الغرض على أنها غير مشكوك » فيها هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٢٩ .

(٦٦) هايك (١٩٨٤) ، ص ٣٣٠ .

(٦٧) لقد اقترح فريدمان (١٩٥٤) - Friedman - أن يجرى الحكم على نوعية النظريات حسب قوتها التفسيرية . ولكن هذا ليس نهجاً مقنعاً : فمن ناحية يمكن إجراء تنبؤات ناجحة على أساس « نظريات » ليست لها قوة تفسيرية على الإطلاق (مثل استيفاءات بسيطة لاتجاهات ماضية) وهذا لا يسهم في معرفتنا . وهناك من ناحية أخرى نظريات ليست لها قوة تنبؤية وإنما لها قوة تفسيرية (مثل نظرية داروين ، وهى نظرية النشوء والارتقاء والتي تفسر العملية التطورية التي حدثت ولكنها لا تستطيع التنبؤ سلفاً بأى خطوات بعينها المتطورة) .

(٦٨) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٣ : ولشرح النظام الأخلاقي (والقانوني) للإسلام راجع رمضان (١٩٦١) وحسن (١٩٧٠) .

(٦٩) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٣ ، راجع أيضاً نفس المصدر ، ص ١١٩ .

(٧٠) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٨ ، راجع أيضاً نفس المصدر ، ص ١٢٣ .

(٧١) يقترب هذا من الفكرة الليبرالية الخاصة « بحكم القانون » وأن « الحكومة تحت القانون » .

(٧٢) ولكن هناك اختلافات بين المذاهب الأربعة للشريعة الإسلامية بالنسبة إلى هذه الإجراءات راجع مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٤٠ .

(٧٣) مصلح الدين (١٩٧٧) ص ١٢٥ ، « .. إن التعليل لا يمكن التعويل عليه أو قبوله ما لم يسنده دليل فى النص أو السياق . » ، نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٧٤) راجع وقارن مثلاً التوصيات العملية والسياسية لكل من شابرا (Chapra) (١٩٧٠ - ١٩٨٠) وناقفى (Nagvi) (١٩٨١) . ومانان (Mannan) (١٩٨٤) .

(٧٥) يمكن إبداء ملاحظة مماثلة فيما يتعلق بعلم الاقتصاد المسيحي .

(٧٦) راجع على سبيل المثال شابرا (١٩٧٠) .

(٧٧) راجع على سبيل المثال ناقفى (١٩٨١) .

- (٧٨) أما وإن التهيؤات والبيوتوبات قد تلهم الناس وتعبيهم ليست مسألة ذات صلة فى السياق الراهن .
- (٨١) راجع هتشنون (١٩٦٤) ص ١٨٣ - ١٨٧ .
- (٨٢) كيف يمكن للاقتصاديين أن يتناولوا التطورات التاريخية ، فهناك أمثلة على ذلك واردة فى كتابات نورث (North) ، وطوماس (١٩٧٣) ، ونورث (١٩٨١) - راجع أيضا نهجاً مختلفاً - أولوسون (Olson) (١٩٨٢) .
- (٨٣) راجع تيلا صديقى (١٩٨٣ ، ١٩٨٣ م) منان « Mannan » (١٩٨٤) شابرا (١٩٨٥) خان (١٩٨٦) .
- (٨٤) للوقوف على تفاصيل أكثر تراجع نينهاوس (Nienhouse) (١٩٨٦ - ١٩٨٦ م) .
- (٨٥) منان (١٩٨٤) ص ٩٠ .